اليسار الفرويدى

تأليف: بول أ. روبنسون

ترجمة: عبده الريس

مراجعة وتقديم: إبراهيم فتحى

724

يبحث هذا الكتاب تقليدا خاصا فى تاريخ التحليـل النفسى، أطلق عليه مؤلفه "التقليد الراديكالى" أو اليسارى. ويهدف الكتاب إلى التعريف بمدرسة التفسير تلك من خلال تحليل ثلاثة هم أكثر ممثليها أهمية: فلهلم رايش، وجيزا روهايم، وهربرت ماركيوز.

وتتكون هذه الدراسة فى واقع الأمر من ثلاث سير فكرية يتتبع المؤلف خلالها تطور التقليد الراديكالى فى التحليل النفسى من عشرينيات القرن العشرين إلى الستينيات، ولقد وزع جهده بين تحليل تطور كل مفكر إلى راديكالى فرويدى، وبين بحث مقارن للسمات الراديكالية الخاصة بكل منهم، كما حاول فى الوقت نفسه أن يربط تطور التقليد الراديكالى بتاريخ حركة التحليل النفسى ككل. وبالاتجاه العام للفكر الاجتماعى الأمريكى والأوروبى فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين.



المشروع القومى للترجمة

اليسار الفرويدى

تـألـيـــــف : بول أ. روبنسون
تـرجـمـــــة : عبده الريس
مراجعة وتقديم : إبراهيم فتحى



٢٠٠٥

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٧٢٤
- اليسار الفرويدى
- بول أ. روبنسون
- عبده الريس
إبراهيم فتحى
- الطبعة الأولى ٢٠٠٤

هذه ترجمة كتاب :

Paul A. Robinson

"The Freudian Left"

Wilhelm Reich

Geza Roheim

Herbert Marcuse

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 **Fax :** 7358084.

المحتويات

تقديم المراجع	7
مقدمة	21
مدخل : الراديكالية الفرويدية	23
الفصل الأول : فلهلم رايش	29
الفصل الثانى : جيزار وهايم	79
الفصل الثالث : هربرت ماركيوز	133
قاموس المصطلحات	205

تقديم المراجع

بدأ فرويد بمعالجة "مرضى" - بالمعنى السائد - يعانون من أعراض متفاقمة مثل الهستيريا والرهاب والحوذ التسلطى ، وركز على أهمية الدوافع اللاشعورية ، وقد رأى أن جذر الكثير من التفكير والسلوك الإنسانيين يمكن تتبعه إلى قوى اللاشعور ، أى إلى تلك الدوافع الجنسية والعدوانية التى غالباً ما يتم كبتها وإخفاؤها بعيداً عن الأجزاء الواعية من الذهن . ولم يكن إنجاز فرويد محصوراً فى تقرير وجود عمليات لاشعورية بوجه عام ، فقد سبقه آخرون إلى ذلك ، بل لقد أثبت تجريبياً كيف تسلك العمليات اللاشعورية بتتبع تأثيرها فى ظواهر وأعراض عيانية قابلة للملاحظة ، قابلة للتحقق والتكذيب . وبعد ذلك انتقل فرويد من العلم الطبى العلاجى البحت عند علاجه لمرضى يعتبرون مرضى بالمعنى المعروف فى علاج اختلالات الجسد ولكنهم يشكون من عجزهم عن الاستمتا ع بالحياة أو من قلق معمم أو شعور مؤلم بالوحدة أو صعوبات فى مقدرتهم على العمل ؛ فهم لا يعانون من أعراض جسدية محددة ، ودفع ذلك به إلى ما اعتقد أنه تأسيس لنظرية سيكولوجية شاملة عن الوجود الإنسانى تستخدم مبادئ التحليل النفسى كأحكام وتعميمات فلسفية وتتطلب نقدا قد يكون جذريا أحياناً لمعايير المجتمع ومبادئه الظاهرة والمستترة وما تحويه من زيف ونفاق وادعاء، وقد يتراجع الجانب الطبى البحت وراء التأملات الفلسفية السيكولوجية فى المجتمع ، وسيادة مفاهيم الكبت والتسامى والإسقاط والعقد والاستبطان فى تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية لتصبح أمام مذهب فكرى يحاول أن يكون متكاملاً ومغلقاً على نفسه ، فالتطور النفسى للفرد يكرر بشكل مختصر مسيرة مفترضة لتطور البشرية كلها فى استخدام قد يكون تعسفياً لمادة تجريبية شديدة الضآلة . ومهما تكن الوقائع

التجريبية التى اكتشفها فرويد مهمة فقد قام بتركيبها فى إطار تأملى ، رآه بعض مفكرى اليسار الماركسى - كريستوفر كودويل على سبيل المثال - بدائيًا شبه سحرى غير قابل للتجريب أو التكذيب ، حياة نفسية تحكمها قوى مشخصة مثل آلهة الأوليمب القديمة : الأنا الأعلى، والهو . عقدة أوديب هى كائنات ذهنية ، كما أن صورة فرويد للصراع بين إيروس الخالد وثاناتوس الخالد بين غرائز الحياة وغرائز الموت ، بين مبدأ الواقع ومبدأ اللذة هى ثنائية أبدية استمرت منذ الأزل فى الوثنيات القديمة ، وأدخلها فرويد فى الذهن الإنسانى . إنه يؤكد على الدوافع النفسية اللاشعورية فى أساس الاجتماع المنظم ، وعنده مع ذلك تقدير لدور الاقتصاد فى الحياة الاجتماعية ، ولكن مهما تكن التغيرات فى البنية الاقتصادية للمجتمع فلن تؤدى إلى أية تغيرات فى الطبيعة البشرية . وقد علق على النظام "الجديد" السوفييتى بعد ثورة ١٩١٧ مؤكداً أنه لن ينتج أية تغيرات مهمة فى الأفراد ، فالطبيعة البشرية لا تقبل ترويضاً (الأنانية والسعى وراء الربح والعدوان ودونية المرأة ولا عقلانيتها وحسدها للقضيب)[١] ويروى عن لينين نقده للمحللين النفسيين لممارستهم البورجوازية الخاصة بتطفلهم على الأمور الجنسية للعيان ، وظلت ممارسة العلاج بالتحليل محظورة فى الاتحاد السوفييتى .
أما تروتسكى الذى التقى بأفكار فرويد فى فيينا قبل الحرب الأولى فكان أكثر تعاطفًا ، وفى ١٩٢٦ أعلن أن منهج فرويد مادى بقدر مساو لمنهج بافلوف ، وأن محاولة إعلان أن التحليل النفسى لا يتمشى مع الماركسية وإعطاء الظهر للفرويدية هى محاولة تبسيطية جدا . ولكن وجهة نظره لم تنتصر ، وتم استئصال الفرويدية من الاتحاد السوفييتى . لذلك فإن علاقة الفرويدية بالماركسية أخذت مسارها بكل تعقداتها ومراوغاتها فى الغرب .

فرويد والجماهير :

يرى إريك فروم فى كتابه " أزمة التحليل النفسى " - وهو من فرويدى اليسار البارزين - أن هناك ازدواجًا عند فرويد ؛ فقد فتح الطريق أمام فهم الوعى الزائف، وقدَّم فهما نقديا للمجتمع الرأسمالى المعاصر له (خصوصًا فى دراسته "مستقبل وهم ") وما فيه من كبت ، ولكنه كان متجذراً بعمق فى رؤية فترته

التاريخية ؛ مما جعل نقده للمجتمع مقصوراً على القمع الجنسى ، وكان يعتقد أن مجتمعه مهما يكن يعانى من قصور فهم الشكل الأعلى للتقدم الإنسانى ولا يمكن تجاوزه جوهريا ، فأى وجه من الثنائية أو الازدواج سيطوره تلاميذه : فرويد رجل العلم مطور كوبرنيكس وداروين أو فرويد المحصور فى مقولات التجربة البورجوازية ؟

ويتمثل انحصار فرويد داخل مقولات التجربة البورجوازية فى إبدائه الإعجاب بكتاب لوبون Lebon شديد اليمينية «الزحام» La foule (١٨٩٥) ، فالحشد أو الجمهور هم الرعاع المسئولون عن مذابح الثورة الفرنسية وهم متشابهون حتى فى الزحام النفسى حينما يكونون ناخبين ديمقراطيين ، ولا داعى لأن يكونوا فى مكان واحد، فآلاف من الأفراد المنعزلين وحتى أمة بأكملها قد تشكل زحاما أو حشدا سيكولوجيا . وهم أدنى عقلية ومدمرون ، يتصفون بسرعة الاستجابة للإيحاء والاندفاع واللاعقلانية والدرجة العالية من الانفعال ، ولا يفكرون إلا بالصور الحسية لا بالمفاهيم ، وصفاتهم نسائية وإن شابهوا الأطفال والهمج ، ويسلكون بالغريزة ، وكأنهم ممثلو اللاشعور . أما الحضارة أو المدينة فقد خلفتها أرستقراطية مثقفة صغيرة العدد . وفى كتاب فرويد " سيكولوجية الجمهور وتحليل الأنا " يثنى على الصور السيكولوجية الرائعة لذهن الجمهور فى الكتاب ، غرائز القطيع واحتياج الجماهير إلى ذكاء موجه أو مجموعة من العقول الذكية لإنقاذها من لا عقلانيتها وتحيزاتها . وعند فرويد نجد النخبة المؤهلة لدفع ثمن الإنكار الغريزى لها الحق فى حكم الجماهير القطيعية . ويتفق فرويد مع لوبون فى أن الفرد فى الجمهور يصبح بربريا وحشيا ويتحد ، كما يصبح مثل الطفل سهل التصديق ؛ فهو يلقى جانبا قيود الكبت عن غرائزه اللاشعورية . كما أن الخصائص التى تبدو جديدة عليه هى فى الحقيقة تجليات لا شعوره الذى يحوى كل ما هو شرير فى الذهن الإنسانى كاستعداد مسبق . وينطلق فرويد لينسج تخيله أو أسطورته العلمية كما يسميها حول فكرة الجماهير masses فهى تمثل القطيع البدائى الذى هو الشكل الأصلى للمجتمع الإنسانى . إنه يتألف من أبناء يقهرهم

ويسيطر عليهم الأب البدائى أو قائد القطيع ويعتصب أفراد القطيع ضد الأب ويقتلونه، وبهذا يتفقون مع توقعات فرويد فى إعطاء الميول الاغتيالية القاتلة للجمهور أساسا ركنا فى النظرية السيكولوجية . الجماهير هنا ترتبط بالرغبات اللاشعورية الشريرة مما يبرر القمع السياسى لهم . وأصحاب الحق فى القمع عند فرويد هم أفراد النخبة الذين قاموا بقمع وسوسات اللاشعور الجماهيرى داخل نفوسهم . والذهن الإنسانى عنده ليس وحدة سلمية مكتفية بذاتها بل تجدر مقارنته بدولة حديثة فيها الرعاع (أغلبية الناس) الولوعون بالتمتع والتدمير ، يجب إخضاعهم بواسطة أقلية أسمى حكمة وأرقى وعياء . وتتميز الأنا والهو والشعور واللاشعور بانعكاس التقسيم الاجتماعى بين الحكام والجمهور ، واللاشعور هو ما أسماه أفلاطون رعاع الحواس (ترجمة جيمس ستراشى المعتمدة ص ٥ ، ١٠ ، ٨٢ – ٨٣ ، ٩٠ – ١١٢ . لكتاب فرويد Massen Psy Chelogie).

كما يصل فرويد إلى تعميمات جارفة أخرى مستمدة من مجتمعه ، فالعمل إرغام خارجى ، لأن الناس كسالى بطبيعتهم ولا يريدون العمل ، ولديهم نفور فطرى وولادى منه ؛ فأزمة المجتمع البورجوازى هى أزمة الحضارة الإنسانية عموما . وهناك انتشار للخوف والقلق لأن المؤسسات الاجتماعية التى تنظم العلاقات بين الناس تجابههم كسلطة غريبة عنهم كما يجهلونها . وذلك ينبع من الميل الطبيعى للإنسان إلى العدوان والتدمير والميل الفطرى إلى الحرب .

الأقلية المنشقة :

وقد احتضن معظم الموالين لفرويد الجانب المحافظ من فلسفته التأملية ، وعزفوا عن أن يطوروا نظريته الخاصة فى اللاشعور والحياة الجنسية إلى نظرية عامة تأخذ موضوعًا لها المدى الكامل للتجارب النفسية المكبوته ، وتطوير التحرير الجنسى إلى شكل عام للتحرير الإنسانى من خلال توسيع نطاق الوعى والشعور . كما سيطر

المنتصرون فى بلاط فرويد وأحكموا قبضتهم على الرابطة العالمية للتحليل النفسى . وطردت بيروقراطيتهم الملتزمة بحرفية أتباع فرويد المنشقين ، بل اتهمت بعضهم اتهاما جدياً بالجنون . وكانت هناك أقلية ضئيلة العدد خارجة على التفكير الفرويدى "الصحيح غير المنحرف " تتكون من باحثين ليسوا مجرد مهنيين يطبقون تعليمات نظرية جاهزة ، ولكنهم يحاولون تنمية ما اعتبروه جانبا راديكاليا من فكر فرويد مستعينين بآراء ماركس . وقد أدى ذلك عندهم إلى تراجع " العيادة " وسيطرة الفلاسفة واستخدام مبادئ التحليل النفسى فى فهم أعمق لمشاكل سياسية وسوسيولوجية وأنثروبولوجية وتاريخية وثقافية وفنية وأدبية .

ومن الرواد الأوائل لتلك النزعة متعددة الأوجه أو "اليسار الفرويدى " فيلهلم رايش ، فقد قدم تحليلا نفسيا للإنسان والمجتمع والحضارة ، مستعينا بتفسير خاص لمفاهيم ماركسية اجتماعية واقتصادية . ويشرح الكتاب الذى بين أيدينا إنجازاته الإيجابية فى إسهاب وإن لم يغفل الكلام عن حدوده ، وربما اعتبر رايش جميع العمليات النفسية مقصورة على عوامل جسدية وبيولوجية تتعلق بوظائف الأعضاء. والعصاب عنده هو الوجود الدائم للطاقة الجنسية غير المفرغة ، وهو يتحدث فى نزعة علموية ضيقة لا علاقة لها بالماركسية عن " الاقتصاد الجنسى " ، عن قياس كمى للطاقة البيولوجية وعمليات إثارة وتفريغ الجسم البشرى باعتباره منظومة بيولوجية مغلقة ذات طاقة حيوية كهربائية ، ادعى أنه اكتشفها وأطلق عليها اسم الأورجون **Orgone** وجعلها أساسا لعلاج العصاب الذى يشوه الحب الطبيعى . ويتطلب العلاج " الاقتصادى الجنسى " توفير مقدمات تحقيق العلاقات الطبيعية بين الجنسين وتطوير القدرة الإنسانية على الحب ، وهو علاج جماهيرى للفقراء كان موضع سخرية من الشيوعيين والليبراليين والفرويديين الأرثوذكس . وكان من المنطقى أن يعلن فى آخر أيامه رفضه للماركسية واقتناعه بإنجازات رأسمالية روزفلت وأيزنهاور فى الولايات المتحدة التى هاجر إليها .

ومن جانب آخر حاول عدد من المنظرين الماركسيين فى ألمانيا قبل الهتلرية إعادة تفسير فرويد لكى يطوروا طرقا جديدة فى فهم ظاهرة مركزية هى الاغتراب ، وفهم آليات الأيديولوجية السائدة فى السيطرة على الجماهير كما ستفعل الفاشية . وهؤلاء المنظرون هم هوركها يمرو ماركيوز وأدورنو وإريك فروم من مدرسة فرانكفورت . وهم مع رايش اعتبروا أن كبت الغرائز - كما تصفه نظرية فرويد - يقوم " بتغريب " البشر عن حالتهم الطبيعية ، وقد يصير الكبت مبالغا فيه ويجعل من الناس مرضى ، وهذا المرض يسمى عصابا علينا جميعا أن نعانيه ، ونسمى الجنس البشرى الحيوان العصابى كما يمزح تيرى إيجلتون . والعصاب مرتبط بما هو إبداعى فى الجنس البشرى ، فالبشر يتسامون بالرغبات التى لا يستطيعون تحقيقها ، أى يوجهونها نحو غايات يضفى عليها مجتمعهم قيمة أكبر . وبفضل هذا التسامى قامت الحضارة بتحويل الغرائز والتحكم فيها لصالح أهداف أعلى ؛ وبذلك تم خلق التاريخ الثقافى . وقد قام ماركسيو تلك الفترة بإضفاء مرونة على تدليل فرويد أن الكبت الجنسى ضرورى لكل الحياة الاجتماعية المنظمة ، فالكبت الجنسى تغير من حيث الكيف والكم حسب نوعية المجتمعات . وقد ربطه رايش بمجتمع يسوده الذكور عموما وبالرأسمالية فى مرحلة التراكم والاكتناز خصوصا . كما حاول ماركيوز حل النزاع الذى بدا له ظاهريا بين المنهجين الفرويدى والماركسى بالإشارة إلى أن نظرية فرويد فى الغريزة وفى الدوافع Triebe - التى تترجم خطأ بالإنجليزية إلى غرائز مما يضفى عليها ثباتا واستمرارا - تحتوى على نظرية محتجبة فى المجتمع توازى نظرية ماركس . فماركيوز فى إيروس والحضارة قدم الخطوط العامة لجدل الحضارة يصف التاريخ بلغة التناحر بين إيروس وثاناتوس (غريزتا الجنس والعدوان عند فرويد) . ومثل كتابات رايش المبكرة فإن ذلك التدليل يقدم إمكان تحرير "ثورى" فى المستقبل يتحقق بانتصار إيروس على ثاناتوس ينهى السيطرة السياسية والاقتصادية على الاغتراب الجنسى. وبالإضافة إلى ذلك استخدمت مفاهيم التحليل النفسى لفهم الأيديولوجية فى المجتمع الرأسمالى الحديث ، والتفسير لماذا تلتزم أقسام واسعة من السكان بمعتقدات سياسية هى من المنظور الماركسى معادية لمصالحهم الاقتصادية ، مثل الوعى الزائف المتجسد

فى التـأييـد الجمـاهيـرى للنازية فى ألمانيـا ؟ وقـد أوضح رايش فى السيكولوجيـة الجماهيرية للفاشية أن الماركسيين ينبغى أن يفهموا لا عقلانية التأييد الفاشى بلغة رد فعل على الكبت الجنسى . ولكن إريك فروم وهو مثل رايش ممارس تحليلى وافق على أن الأيديولوجية يجب أن تدرس من جانب جذورها اللاشعورية (اللاواعية) ، وإن وضع تركيزا أقل على الحياة الجنسية فقد أبرز التحيزات العمياء لدى مناصرى الفاشية من زاوية ميول سلطوية وسادية مازوكية منتشرة فى الرأسمالية المتقدمة خاصة بين البرجوازية الصغيرة . فالشخص المتعصب المنحاز يسقط صراعات نفسية داخلية عنده على الضحايا الأبرياء ، وتبدو كل دراسات الشخصيات السلطوية والمتعصبة لا عقلانيا ذات طابع سيكولوجى تكاد تغيب فيه التفسيرات الماركسية (Dictionary of Maxist Thought, Ed. Tom Bott omore).

مجادلات داخل اليسار الفرويدى :

يشير الكتاب الذى بين أيدينا إلى الخلاف بين ماركيوز وإيريك فروم ، وهو يأخذ جانب ماركيوز الذى يحتل مساحة كبيرة من الكتاب ولا يفرد فصلا خاصا بإريك فروم رغم دوره البارز فى اليسار الفرويدى . وفى كتاب " أزمة التحليل النفسى" يطرح فروم مشكلة تتجاوز ماركيوز إلى اليسار الفرويدى بل إلى الفرويدية نفسها . فهو يزعم أن التحليل النفسى لم يبدأ نسقًا نظريا ثم أصبح تخصصا تقنيا ، فالمفاهيم الشارحة مبنية على فحوص إكلينيكية وعلى حل مشاكل العلاج ومعطياتها التجريبية . وهذا التعميم يتعلق بالمسار التاريخى لفرويد منذ البداية ، ولكنه لايصدق على تأملاته الأنثروبولوجية والحضارية والثقافية التى لا تنهض على أى وقائع تجريبية واتهام كارل بوبر المتعسف للتحليل النفسى بأنه غير علمى لا يسمح بالتحقيق ولا يسمح بالتكذيب ، وهل كان فرويد بريئا من الاتهام الذى وجهه إيريك فروم إلى هربرت ماركيوز من أنه صاحب بناء نظرى صنع إطاراً لفلسفة تحليل نفسى تتجاهل

فى بعض حلقاتها المعطيات التجريبية ؟ وأن استخدام مفاهيم النكوص والنرجسية والشذوذ يجرى على مستوى التأمل النظرى المجرد ، على مستوى أبنية افتراضية فانتازية بلا أساس تجريبى يتم وفقا له اختبار التأملات ؟ وبعد ذلك يذكر فروم أن ماركيوز وقع فى أخطاء أولية فى فهمه محاور الفرويدية مثل محور مبدأ الواقع ومبدأ اللذة . وهذا الخطأ الأولى نجده منتشرا عند الكثير من الشراح الماركسيين لفرويد مثل تيرى إيجلتون ، بل وعند الكثير من الشراح المحافظين ، وربما يرجع إلى هلامية فى تقدير فرويد للمبدأين . فالرأى الشائع أن مبدأ اللذة يشير إلى المعيار القائل بأن هدف الحياة هو اللذة وأن مبدأ الواقع هو المعيار الاجتماعى القائل بأن مطامح الإنسان ينبغى توجيهها نحو العمل والواجب . ويزعم فروم أن فرويد لم يقصد شيئا من ذلك ؛ فمبدأ الواقع عنده كان تعديلا لمبدأ اللذة وليس خصما له . فهو يفهم مبدأ الواقع على أن هناك فى كل كائن إنسانى قدرة على ملاحظة الواقع وميلا إلى حماية نفسه من الأذى ، يمكن لإشباع بلا ضابط للغرائز أن يبتليه به ، أى أن مبدأ الواقع مختلف تماما عن معايير هيكل اجتماعى معين ، فهذا الهيكل قد يراقب المطامح الجنسية والأخيلة الجنسية بشدة ، ومن ثم فإن مبدأ الواقع يتجه نحو حماية الفرد من الضرر الذاتى ويجعله يكبح مثل هذه الأخيلة . وهناك مجتمع مثل مجتمع الاستهلاك على العكس من ذلك ، ومن ثم فإن مبدأ الواقع ليس لديه سبب لحشد الكبت الجنسى ، فمبدأ الواقع عند فرويد هو نفسه فى الحالتين مهما يختلف الهيكل الاجتماعى .

المجتمع المحارب ينتج طابعا اجتماعيا تتدعم فيه الدوافع العدوانية ، وتقمع دوافع التعاطف والحب ، وقد يحدث العكس فى مجتمع آخر . وقد مر مجتمع الطبقة الوسطى الغربية بتغيرات من العصر الفكتورى إلى الآن . ففى هذا العصر السابق كانت دوافع اللذة والتسوق والإنفاق تقمع كما أن دوافع الاكتناز والادخار التى تؤدى إلى تقييد الاستهلاك واللذة يجرى قمعها . وبعد مائة سنة أصبح الطابع الاجتماعى تشجيع الإنفاق والتسوق والاستهلاك وقمع التقتير ، ففى كل مجتمع يتم تحويل الطاقة

الإنسانية العامة إلى طاقة نوعية يمكن أن يستعملها المجتمع من أجل وظائفه الخاصة، وما يقمع معتمد على نظام الطابع الاجتماعى لا على مبادئ واقع مختلفة . ويواصل فروم نقده لماركيوز ، فعلى حين كان الكبت عند فروم لا شعوريا صار الكبت عند ماركيوز عمليات واعية ولا واعية داخلية وخارجية للحد والتقييد والضبط ، مما يعنى توحيد المقولة السياسية والنفسية .

ويشن فروم الهجوم على المثال الذى يقدمه ماركيوز للإنسان الجديد فى المجتمع اللاقمعى وهو تنشيط الجنسانية قبل التناسلية فى فردوس طفلى حيث كل عمل هو لعب . ولا يفوته أن يذكر أن ماركيوز تخلى فى كتابته اللاحقة عن مسألة الجنسانية قبل التناسلية ، ولكنه يواصل نقد ما عند ماركيوز من تمجيد لناركسوس (بوجس) وأورفيوس ، ومن خلط بين القمع والنضوج . فارتقاء الليبدو من النرجسية الأولية إلى المستوى الشفوى والشرجى ثم المستوى التناسلى ليس مسألة قمع متزايد . ويبرز فروم أن الأنا الجديد الطفلى هو عكس مثال ماركس لإنسان منتج ذاتى الدوافع والنشاط قادر على الاهتمام بكل ما هو حوله . ولكن هل يعاب ماركيوز وحده على أن التحليل النفسى عنده أصبح مجموعة تأملات سيكولوجية شارحة (ما بعد سيكولوجية) عن غريزة الحياة والموت وجنسانية الطفل ؟ وهل حوَّل فرويد حقا مسائل تناقش بتجريد فلسفى إلى مسائل بحث تجريبى ، ثم حول ماركيوز مفاهيم فرويد التجريبية إلى مادة تناول لتأمل فلسفى ؟ يبدو أن هذه المسائل لا تقف عند ماركيوز وفروم .

ألتوسير ولا كان:

نظر كثيرون إلى حدود فرويد المنتمية إلى فترته التاريخية فى النظريات الأنثروبولوجية للقرن التاسع عشر ، المصطبغة بالمركزية الأوروبية . أوروبا مركز العالم وثقافتها الأعلى ، والصحيح ساسيا وثقافيا هو ما يقدمه رجال المعيار ، الذكور

البيض الموتى فى الفلسفة والفن والأدب ، وتكفى دراسة عمالقة الماضى الأوروبى . لقد أكد فرويد فى " الطوطم والتابو " (١٩١٣) تشابه الحياة العقلية للبدائيين والعصابيين وأن حياة الفرد تلخص وتكرر حياة النوع .

ومن ناحية أخرى كان وصفه لطرق عمل اللاشعور وتدفقات طاقته تنتمى إلى دراسات الجهاز العصبى المركزى التى كانت شديدة البدائية ، بل كانت آليات التفريغ مدينة بالكثير لفيزياء زمانه فى الهيدروليكا ، فى سلوك السوائل الساكنة والمتحركة.

وقد احتل علم نفس الأنا مكانة مرموقة فى ما بعد فرويد ، وهو تيار يركز على الأنا بوصفها تركيبة نفسية لا تنشأ نتيجة للصراع بين الهو والأنا الأعلى - كما ذهب فرويد - ولكن من منطقة نفسية مستقلة خارج ذلك الصراع . وقد تزعم هذا التيار هـ . هارتمان وهارى سوليفان . وتعتبر تلك المدرسة أن فرويد - بعد أن انتقل من النظرية الطبوغرافية التى تقسم النفس إلى مناطق اللاشعور وما قبل الشعور إلى النظرية البنيوية التى تقسم النفس إلى الهو والأنا والأنا الأعلى - لم يقم بالتطوير الكافى لبنية الأنا . وقد ركز هذا الاتجاه على وظائف الأنا انطلاقا من دراسة فرويد عن " الأنا وميكانزمات الدفاع " ، فوظائف مثل الإدراك الحسى والمفهومى وتطور الحركة وعمليات التعلم هى مناطق خارج الصراع الفرويدى التقليدى بين الهو والأنا الأعلى ، ويهتم هذا التيار بوظائف اختبار الواقع والتكيف معه ؛ مما دفع فروم إلى اعتباره اتجاها محافظا يؤقلم صحة الأنا على مجتمع مريض ، ويفرغ الفرويدية من ديالكتيك الصراع الذى اعتبره فروم راديكاليا .

وقد مثل جاك لاكان رد فعل على هذه الوحدة الظاهرية للأنا التى اعتبرها وهمًا ، فالأنا ليست سيدة فى بيتها ، داعيا إلى العودة إلى فرويد ، وإعادة قراءة اللاشعور عنده من جديد . ولا يعنينا هنا تقديم قراءة للاكان ، بل الإيضاح السريع لتأثره بماركسيين وتأثيره فيهم ، فهناك مصدران له فى بحثه لأصل الذاتية ونقده لسيكولوجيا الأنا . فكرة النرجسية عند فرويد ، ونقده لسيكولوجيا الأنا ، واعتماده على دراسة فى علم نفس الأطفال قام بها العالم الماركسى هنرى والون **H. Wallon** فى

الثلاثينيات ، وهى دراسة تصف ردود أفعال الأطفال عند رؤية صورتهم فى المرآة H. Wallon, Les Origines du Caractere Chez L'enfant. Paris, PIF 1947 ومن ناحية أخرى فقد أخذ عنه الفيلسوف الماركسى البنيوى الفرنسى لوى ألتوسير فكرة الذات بمفهومى المراوغ عنده وبالإزاحة التى تزيح مصدر المعنى بعيدا عن الفرد (الذات الديكارتية) نحو بنى لا شخصية أو عمليات لا واعية أيديولوجية ، فالفرد يصبح نتاجا لأيديولوجية وليس مصدرا للمعنى . وعند ألتوسير متابعا لاكان رفض لفكرة إحساس فطرى بالنفس يمكنه أن يقدم هوية شخصية ثابتة أو بؤرة للتجربة ، وتفويض لفكرة هوية فورية مباشرة . ولب وجودنا عندهما لا يتطابق مع الأنا ، فالأنا بنية خيالية تغترب فيها الذات فى مرحلة المرآة (من ١٨ شهرا إلى ٣٦ شهرا) ؛ لأنها تتماهى مع صورة وهمية للذات فى مرحلة المرآة ، وفى نظرية ألتوسير للأيديولوجية (مقالة أجهزة الدولة الأيديولوجية) تكون الذات الأيديولوجية مزاحة عن المركز بمقدار ما تكون قد تشكلت بواسطة بلية لا مركز لها إلا الاعتراف الخيالى بالأنا أو التشكيل الأيديولوجى الذى تتعرف فيه على نفسها ، ويرفض ألتوسير كذلك ما يذهب إليه كثير من الماركسيين فى تأسيس فرع علمى اسمه " السيكولوجيا الاجتماعية " ويتمسك بعلم نفسى للفرد ، وبقراءة لاكان للاشعور ودوره وعلاقته باللغة. فالذات الفردية عنده لا توجد قبل ندائها الذى يُصنفها اجتماعيا (أورد أنثى تتدرب على إصدار أوامر أو على طاعتها ... إلخ) ، مجرد دور أو حامل لعلاقات موضوعية .

سلاڤوى جيجيك Slavoi Zizek :

ولا أحد يعتبر ألتوسير عالما نفسيا أو متخصصا فى التحليل النفسى، بل هو فيلسوف له تأملات فى التحليل النفسى ، ولكننا فى الأيام الأخيرة نلتقى بعالم نفسى يقرن قراءة لاكان لفرويد بمفاهيم ماركسية بعيدة عن التمسك الحرفى هو سلافوى جيجيك وكتاباته تلقى رواجا فى الأيام الأخيرة ، فهى تدور حول الثقافة الجماهيرية،

وتتبع المجالين الأيديولوجى والسياسى للرأسمالية المتأخرة ، وتحلل ثقافتى ما بعد الحداثة النخبوية والدنيا . وله دراسات فى لاكان وماركس ، والمخرج السينمائى هيتشكوك والموسيقى فاجنر . ولكن معظم دراساته تتبع بنية الفانتازيا ، كما يجرى إنتاجها بواسطة أشكال سلطة الرأسمالية المتأخرة ، وهو يربطها بتفسير خاص للأنا الأعلى الفرويدى الذى يعنى عنده تدهور السلطة الأبوية التقليدية .

ويُعد سلافوى جيجيك نسخة معدلة شديدة التطور من تقليد اليسار الفرويدى .

إبراهيم فتحى

(١) Sifmund Freud : New Introductory Lectures On Psychoanalysis Works, voll 22, p. 181.

إهـــداء

إلى أسـما

القلب والقالب

عبده الريس

مقــدمة

لقـد بحـثت فى هذا الكتـاب تقليـداً خـاصـا فى تاريخ التـحليل النفـسى Psychoanalysis ، أطلقت عليه التقليد الراديكالى أو اليسارى . ويهدف الكتاب إلى التعريف بمدرسة التفسير تلك ، من خلال تحليل ثلاثة هم أكثر ممثليها أهمية : فلهلم رايش ، وجيزا روهايم ، وهربرت ماركيوز .

وتتكون الدراسة فى واقع الأمر من ثلاث سير فكرية أتـتبع خلالها تطور التقليد الراديكالى فى التـحليل النفسى من عـشرينيات القـرن العـشرين إلى السـتينـيات . والقصة تبدأ فى أوروبا الوسطى « فى ألمانيا والنمسا والمجر » ، بيد أنـها تنتقل إلى أمريكا بنزوح شخصياتى الثـلاث الرئيسية فى الثلاثينيات . ولقد وزعت جهدى بين تحليل تطور كل مفكر إلى راديكالى فرويدى وبين بحث مقـارن للسمـات الراديكالية الخاصة بكل منهم . كمـا حاولت فى الوقت نفسه أن أربط تطور التـقليد الراديكالى بتـاريخ حركة التـحليل النفسى ككل ، وبالاتجـاه العـام للفكر الاجـتمـاعى الأمـريكى والأوروبى فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين .

وإننى متلهف لشكر عدد من الأصدقاء على المساعدة التى منحوها إياى فى إنجاز هذا الكتاب . عرفـانى الأول إلى ديفيـد هانت David Hunt الذى كنت أواصل الحوار معه ، حواراً أحياناً فرويديا ودائماً راديكاليا منذ أن جئنا للمرة الأولى إلى هارفارد باعتبارنا خريجين سنة ١٩٦٣م . إنه أفضل ناقد للتحليل النفسى بالنسبة إلىَّ ، ولقد أفاد كل فصل فى هذا الكتاب من تفحصه الأمين .

وأود أن أشكر أيضاً البروفيسـور هـ . سـتورت هيوز H. Staurt من هارفارد الذى أشرف على نسخة أولية من هذه الدراسة ، مانحاً بسخاء من وقته وحماسته . كما تمت

قراءة المخطوطة الأولى بأكملها من قبل آن شورتر Ann Shorter وأنا ممتن لها على إزالة العديد من الالتباسات والتعبيرات غير الموفقة .

لقد تمت أيضاً قراءة فصول أو أجزاء من فصول من قبل سكوت ماسى Schott Massey ، ووليم بايك William Beik ، وإدوارد شورتر Edward Shorter ، وكرستوفر ليدن Christopher Lydon والعديد من أفراد عائلتى : أخى وزوجة أخى جيمس وجوان روبنسون ، وأمى السيدة بيريل روبنسون جور ، لهم بدورهم الشكر .

أخيراً أود أن أقر بدينين يرجعان إلى المرحلة الأولى والمرحلة الأخيرة من إعداد هذا الكتاب : الأول ، إلى ألبرت لافيللى Albert La Velly الذى منحنى أول نسخة من كتاب هربرت ماركيوز « إيروس والحضارة » Iros and Civilization منذ ما يقرب من عشر سنوات . والذى ربما كان أسلوبه الشخصى والفكرى أهم مؤثر فى تطور تفكيرى الخاص . أما الثانى ، فإلى هربرت ماركيوز نفسه الذى قبل بلطف أن يطالع الفصل الذى يتناول عمله فى خضم الأوقات الشاقة فى صيف عام ١٩٦٨م ، بينما تناوشه جمعية الفيلق الأمريكى التى تأسست سنة ١٩١٩م من أعضاء القوات المسلحة فى الحروب الأولى والثانية والكورية ، وأعضاء الكونجرس الرجعيون المتحرشون به فى خفاء . وبينما كان بالمعنى الحرفى يعد تهديداً لحياته تمكن البروفيسور ماركيوز بطريقة ما من إيجاد الوقت لقراءة عرضى الخاص لمناوشاته الفكرية الخالصة، ولم يكن ذلك مجرد فعل من قبيل الدماثة من جانبه ، ولكنه كان أيضاً شهادة على حسن طويته ورباطة جأشه الشخصية الرائعة .

بول أ. روبنسون
جامعة ستانفورد
فبراير ١٩٦٩

مدخل: الراديكالية الفرويدية

سوف نشرع الآن فى رؤية فرويد Freud من منظور صحيح ، فلقد تحققت اكتشافاته عبر ما يربو على نصف قرن ، ولم تعد تمثل المعطيات المباشرة لثقافتنا الخاصة .

غير أن فرويد فى حقيقة الأمر ، يتبدى الآن فى تاريخنا الفكرى شخصية بارزة يجب أن يخضع إنجازه لنوع من التحليل التاريخى والتقييم اللذين نوليهما للماركسية أو الهيجيلية .

ولسوء الحظ كانت المحاولة لفهم فرويد تاريخيا معقدة بسبب الطبيعة المنقسمة على نفسها للرجل وعمله . فلم تكن هناك مناظرة كبيرة واحدة حول التحليل النفسى Psychoanalysis اللهم إلا بعض المجادلات الأقل شأنًا حول التوترات الخاصة فى التكوين العقلى لفرويد .

بادئ ذى بدء هناك السؤال عما إذا كان التحليل النفسى يجب أن يعتبر سيكولوچيا علمية أو مجرد ميتافيزيقا متخيلة ، فنحن من ناحية لدينا فرويد الأخصائى الإكلينيكى وريث التقاليد العلمية للتجريب والملاحظة المشغول بالمسائل العلاجية متميزة الأجزاء ، ولدينا من ناحية أخرى فرويد الفيلسوف التأملى الذى يخوض فى الأنثروبولوچيا والنظرية السياسية Political theory ويشرع فى تشخيص العصاب العام للجنس البشرى . وهناك أيضًا السؤال عما إذا كان التحليل النفسى هو حصاد القرن التاسع عشر النهائى للفلسفة الوضعية Positivism ؟ أو تجل مبكر للتمرد على هذه الفلسفة التى بدأ بها القرن العشرون ؟

هنا يضع المرء فرويد خريج مدرسة الفسيولوچيا لهلمولتز Helmhollz والمغرم طول حياته بالاستعارات الميكانيكية والكهربية – والذى يصر دائمًا على أن علم النفس سوف يصبح يومًا ما فرعًا من فروع الفيزياء أو الكيمياء ، مهاجمًا الدين كما لو كان القرن التاسع عشر لم يأت قط – فى تضاد مع فرويد الذى حقق فى العقد الأخير من القرن نفسه كشفا ثوريا مؤداه أن الإنسان يصاب بالمرض بسبب الذكريات ، أى الرجل الذى قرأ دوستويفسكى بحماس وكتب عن ليوناردو بتعاطف ونفاذ بصيرة ، والذى فضَّل أن يصنف نفسه فاتحًا لأصقاع مجهولة على أن يصنف نفسه عالمًا ، والذى شبَّه مشروعه الفكرى فى نهاية حياته بالرسالة الدينية لموسى عليه السلام . ثم هناك أخيرًا قضية المذهب العقلى فى مقابل النزعة الغريزية – فرويد الابن البار لحركة التنوير ، والذى يناضل من أجل إعلاء قيم العقل والإنسانية ومن أجل الدفاع عن الأنا ، المحتشد للقتال ضد هجمات الغريزة والضمير ، فى مقابل فرويد الطبيب ، المدافع أحيانًا عن العواطف ، والذى وصف الإنسان بأنه متحلل ومتعطش للقتل ، ضحية دوافع اللاشعور، ولا يكون نفسه بحق إلا فى أكثر لحظاته طفولية ولاعقلانية .

لقد كانت كل هذه التوترات جد حقيقية ، ونحا مؤرخو الفرويدية على نحو مشروع فى محاولة منهم للوقوف على حلها ، على أننى أعتقد بوجود قسمة ثنائية أكبر ، يمكن أن تصنف تحتها الأخريات : إنها مسألة موقع فرويد الأيديولوچى على امتداد الطيف من المحافظة إلى الراديكالية .

ويمكن أن يصاغ السؤال بكلا التعبيرين السياسى والجنسى : هل تضمن إنجاز فرويد النظرى موقفًا ثوريا أو رجعيا إزاء الوضع الإنسانى ؟ هل كان فرويد بحق المدافع عن القمع السياسى والجنسى ، راسمًا صورة من الشقاء الحتمى وانعدام الحرية والعدوان ؟ أو هل كان علمه الجديد يحمل بين طياته الوعد بالإشباع والحرية والسلام ؟ وبصياغة أخرى هل كان التحليل النفسى بصفة أساسية انتقاديا أو انقياديا ؟ على وجه العموم أعتقد أن الحكمين ، على فرويد نفسه وعلى علمه الجديد الذى أنشأه كان على الجانب المحافظ . فكثيرًا ما عُرِّف فرويد مع ماكس فيبر Weber،

ودور كايم Durkheim ، وباريتو Parito ، وحتى إشبنجلر Spengler بصفته واحداً من المعادين بشدة لليوتوبيا فى أوائل القرن العشرين ، وبصفته الرجل الذى سدد اللكمة القاضية للطموحات الثورية الخاصة بالماركسية Marxism . ومع ذلك يبقى الشك المقيم فى أن فرويد كان مشغولاً بشىء شرير هو التحليل النفسى ، وعلى الرغم من تشاؤمه التاريخى السافر ، فهو – أى التحليل النفسى – يرفض أن يكيف نفسه فى سلام مع النظامين السياسى والجنسى القائمين .

ولا شك فى أن العديد من المحافظين الأوروبيين والأمريكيين وجدوا فرويد شديد الإزعاج ، وفى الواقع ليس أقل خطورة من ماركس نفسه .

وهذه الدراسة مخصصة لمجموعة من المفكرين الأوروبيين الذين اكتشفوا الإمكانات الراديكالية لنظرية التحليل النفسى ، وكانوا غير مستعدين لقبول فكرة الأغلبية فى أن المشروع الكبير لفرويد تضمن التخلى عن الغريزة والرجعية السياسية ، وبدلاً من ذلك وجدوا فى مشروع فرويد بدايات فلسفة راديكالية وسياسية جنسية تؤدى إلى تقويض أسس الثقافة الرسمية .

وكانت نتيجة مساعيهم الجماعية تقديم تصحيح للتفسير السائد لفرويد بأنه محافظ . وفى كتابات فلهلم رايش Welhlem Reich ، وجيزا روهايم Giza Roheim ، وهربرت ماركيوز Herbert Marcuse يبرز فرويد بصفته المصمم المعمارى لنظام أكثر إيروسية وأكثر دماثة لحياة الإنسان الجمعية . فهو يظهر وريثًا للنزعة الانتقادية فى الفكر الأوروبى الاجتماعى وداعية لتراث كارل ماركس Karl Marx .

لقد تخيرت دراسة رايش وروهايم وماركيوز بصفتهم أبرز الممثلين للتقليد الراديكالى فى التحليل النفسى . ولقد خلصت منذ سنوات عديدة إلى استنتاج أنه بواسطة استيعاب كيف استطاع بعض المفكرين النظر إلى التحليل النفسى بوصفه مذهبًا ثوريا أو انتقاديا ، ربما أستطيع أن أتواصل بشكل أفضل مع فرويد نفسه وبعبارة أخرى ، لقد كان شعورى بأن المرء يمكنه أن يصل بنجاح أكثر إلى المكون الراديكالى فى التركيبة الفكرية لفرويد عبر الطريق الملتوى لأتباعه اليساريين. وبالتالى

لم تساورنى الأوهام فيما يتعلق بتحيز التفسيرات التى انتقيتها موضوعًا للتحليل . بل على العكس اكتشفت أن هذه التفسيرات مجدية لكونها على وجه الدقة أحادية الجانب . فهى تطرح القضية على أسس واضحة البؤرة عارضة للمؤرخ الفكرى نقطة نظر ممتازة يتسنى من خلالها رؤية المعلم نفسه .

أشعر أننى مدين للقارئ بتشخيص أكثر دقة للراديكالية التى وجدتها لدى رايش وروهايم وماركيوز . لقد حددت المفهوم بالعديد من المعانى المختلفة فى مسار هذه الدراسة . إن القاسم المشترك الذى يربط المفكرين الثلاثة ، والمعيار الأساسى الذى استخدمته فى انتقاء أبطال قصتى هو الراديكالية الجنسية ، فرايش وروهايم وماركيوز مقتنعون جميعًا بالدلالة الفريدة للجنس فى كل من علم النفس الفردى **Individual psychology** وتطور الحضارة . وأعتقد أنهم فى هذا لا يختلفون بشكل ملحوظ عن فرويد نفسه ، فالذى جعلهم راديكاليين جنسيين هو حماستهم المطلقة للجنس وإيمانهم بأن المتعة الجنسية هى المعيار الأساسى لسعادة الإنسان ، فضلاً عن عدائهم المعلن للقمع الجنسى الذى تتسم به الحضارة الحديثة .

ولقد سئلت مرارًا عن السبب فى أن دراستى أسقطت من حسابها رجلاً مثل إريك فروم **Eric Fromm** ، الذى حقق شهرة واسعة بصفته من راديكاليى التحليل النفسى . والإجابة بسيطة تمامًا ، وهى أن فروم فى الوقت الذى يقف فيه بشكل مؤكد إلى اليسار من فرويد سياسيا يظل محافظًا جنسيا متطرفًا ورافضًا للأهمية التى نسبها فرويد للحياة الجنسية **Sextuality** مثل القيمة التى خصها بها كل من رايش وروهايم وماركيوز .

أما التضمن الثانى للراديكالية الفرودية فهو سياسى ، لأن رايش وروهايم وماركيوز يشتركون فى الاقتناع بأن السياسة والحياة الجنسية وثيقتا الصلات، فراديكالية كل منهم تتألف من اعتبار القمع الجنسى إحدى الآليات الرئيسية للسيطرة السياسية .

وقد استخدمت أيضًا الراديكالية بالمعنى المألوف المرتبط بدعم ثورة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية . على أننى لم أتمكن من الإصرار على هذا المعيار بما أن رايش وماركيوز وحدهما يمكن وصفهما بثوريين سياسيين بالمعنى التقليدى .

فلم يسفر موقف روهايم الانتقادى إزاء السياسة قط عن التزام بالفعالية السياسية ، قد كان يشبه فرويد كثيراً فى هذا الصدد ، علاوة على أن روهايم لم يشاطر رايش وماركيوز تعاطفهما مع الماركسية ، ولم يقتف أثرهما فى محاولة إقامة تركيب يجمع ماركس وفرويد ، وهو مشروع اتخذته صفة مميزة وإن لم تكن إلزامية للراديكالية الفرويدية .

والمعنى الثالث الذى استخدمت به مفهوم الراديكالية أقل دقة نوعًا ما ويمكن تسميته بالراديكالية الأسلوبية Stylistic radicalism . وأعنى بها نزوعًا نحو تعبير أقصى ، عن انتهاج مسار للتدليل قد يصفه البعض بأنه صارم بعيد عن المرونة .

فرايش وروهايم وماركيوز يتصفون جميعًا بخاصة ذهنية قطعية . فرايش يركز على فكرة واحدة وهى « الأورجازم » أى ذروة اللذة ويصعدها إلى قاعدة تأويلية عامة . وروهايم كان مؤيداً صارماً للتسوية بين الموضوعات ؛ مخضعًا كل المنتجات الصنعية الثقافية إلى نزعة اختزالية فى التحليل النفسى شديدة الصرامة . أما ماركيوز فقد أسلم نفسه بحماسة لأشد مفاهيم التحليل النفسى وأكثرها غرابةً على نحو ظاهر ، معتنقًا فى الوقت نفسه فكرة غريزة الموت لفرويد Death instinct وصاعداً إلى رؤية شديدة العلو للإشباع الشهوى العام . فالمفكرون الثلاثة تنقصهم الكياسة بوضوح . فهم لا يكنون سوى الازدراء للتسامح التعددى عند المخيلة الليبرالية .

وعلى الرغم من أننى تعاملت مع هؤلاء المفكرين الثلاثة كنماذج لتقليد متعين فى التحليل النفسى ، فقد أخذت فى الاعتبار تميزهم الفردى ، أى أننى فى أثناء محاولة تحديد موضع أفكارهم داخل التقليد النامى للراديكالية الفرويدية كنت مشغولاً أيضًا بمنطق تطورهم الفكرى الفردى . لقد اقترحت آنفًا أن هؤلاء المفكرين يمكن اعتبارهم درجات سلم للعبور إلى فرويد بيد أنهم بدورهم منظرون مهمون باستحقاقهم الخاص .

ولقد حاولت أن أعطى اتساق فكرهم حقه . وكثيراً ما دفعنى هذا الاهتمام بمنأى عن التحليل النفسى - إلى تاريخ الأنثروبولوچيا والنظرية السياسية والفلسفة . وفى الواقع لقد وجدت أنه من المهم أن أضع رايش وروهايم وماركيوز ضمن السياق الأوسع مدى للتاريخ الفكرى الأوروبى فى الفترة الحديثة .

أخيراً ، فلأوضح أننى لم أدَّع الحياد فى هذا المقال ، لقد اعتبرت المثل الأعلى عند ڤيبر عن علم متحرر من أحكام القيمة Wertfreien مضللاً وخاطئًا فى التحليل النهائى . وأعتقد أنه من الأفضل للمؤرخ الفكرى أن يتعامل مع مادته بالتعاطف دون فقدان لمنظوره النقدى . وفضلاً عن ذلك يجب أن أصرح بأنه كان من السهل أن أتعامل بسخاء مع رايش وروهايم وماركيوز على اعتبار أننى أشاركهم العديد من تحيزاتهم واقتناعاتهم ولا أقصد المجادلة فى إن كان أى منهم مفكراً من الطراز الأول ، ولكننى معجب بهم جميعًا ، وأهم من ذلك أننى مقتنع بأنهم قدموا تعديلاً صحيحًا وجوهريا للفهم الشائع عن فرويد .

إننى مقتنع تمامًا أن فرويد لا يمكن أن يوصف بأنه كان أقل من ثورى ؛ فهو الرجل الذى أسدى خدمات للقرن العشرين تمكن مقارنتها بتلك التى أسداها ماركس للقرن التاسع عشر .

* * *

الفصل الأول

فلهلم رايش

يتميز فلهلم رايش Wilhelm Reich بأنه مفكر مشاكس . ويجب أن أعترف الآن في البداية أن موقفي تجاه رايش مزدوج الدلالة ؛ إنني معجب بقطعيته المعتادة وجسارته النظرية البينة وسخائه الإنساني العطوف . لكنني لا أريد أن أبدى توافقي مع بساطته الفكرية المزعجة . باختصار أنني أقدر راديكالية رايش غير أنني منزعج من عدم حساسيته إزاء تعقد الأشياء . لقد حاولت أن أتغلب على هذا الازدواج عن طريق قراءة رايش بكل التعاطف الذي استطعت حشده وعند كل نقطة كنت أحاول أن أميز بين ما هو قيم أو على الأقل مثير للاهتمام في عمله وما هو منحرف فحسب .

كان فكر رايش كلا لا يتجزأ بشكل واضح على الرغم من محاولات التقليديين أن يضعوا فاصلاً « في حوالي سنة ١٩٣٤ » بين رايش الحسن ورايش السيئ . وأنا لا أرغب في زعم أن رايش لم يغير رأيه أبداً . لقد كان يمتلك في الواقع مخيلة من أكثر المخيلات قدرة على التقلب في القرن العشرين ، وعلى وجه التحديد إن تطور فكر رايش هو ما أريد أن أوكد عليه في هذا الفصل . فقليلة أو منعدمة هي الكتابات التي تناولت عمله من المنظور الخاص لمؤرخ تاريخ الأفكار والمعالجة الوحيدة المدققة لفكره التي تسنى لها أن تظهر في السنوات الأخيرة ، تتمثل فصلاً طويلاً في كتاب فيليب ريف Philip Rief ، انتصار العلاجي "The Triumph of The Theraputic" يقدم فيه عدداً من الاستبصارات التاريخية الشائقة ، غير أن طريقة ريف بوجه عام تحليلية أكثر منها تتبعية في الزمان . وكانت وجهتي عكس ذلك تماماً ، فلقد حاولت بدون تجاهل

نواحى الاستمرار المهمة التى تتأسس عليها الأطوار ، حاولت أن أكون مدققًا فى تمييز أفكار وبلاغة طور من أفكار وبلاغة طور آخر . علاوة على أننى كنت أربط كلما أمكن التطور النظرى لرايش بأنشطته العملية بالإضافة إلى التطور العام للتحليل النفسى والتيارات الفكرية الأوسع السائدة آنذاك .

ومرجعيتى فى هذا الفصل كما فى سائر الدراسة هى التحليل الفرويدى الكلاسيكى . لقد اخترت دراسة رايش بوصفه مثالاً بارزًا على نحو واضح من نمط النظرية الاجتماعية والرؤية الفلسفية التى تنطلق من فرويد . ومن المهم أن أبرز ذلك ، لأن المؤمن الحقيقى بفكر رايش مقتنع بأن أعظم إسهامات رايش لا تقع فى مجال علم النفس أو حتى علم الاجتماع ، بل فى الفيزياء الحيوية Piophysics والفلك Astronomy . على أن رايش من وجهة نظرى مهم أساسًا باعتباره الفيلسوف الاجتماعى الذى ربما استنبط بتماسك أكثر من أى مفكر آخر التضمنات الانتقادية والثورية لنظرية التحليل النفسى .

(١)

انتمى فلهلم رايش إلى الجيل الثانى من نقاد التحليل النفسى الفرويدى ، لقد كان الجيل الذى يقع بين جيل المنشقين الأوائل (يونج Jung ، وأدلر Adler ، وشتيكل Stekel) والجيل المتأخر من المراجعين والدارسين النفسيين للأنا الذين بدءوا عملهم فى ثلاثينيات القرن العشرين ، فروم Fromm ، وهورنى Horny ، وسوليفان Sullivan ، وأنا فرويد Anna Freud ، وإرنست كريس Ernes Kris ، وهاينتس هارتمان Heinz Hartmann ، وإريك إريكسون Erik Erikson

وبالإضافة إلى رايش فإن الممثلين الأساسيين لهذا الجيل الوسيط هما ساندور فرنزى Sandor Ferenczi ، وأوتو رانك Otto Rank .

لم تكن تواريخ الميلاد هى التى جمعت رايش وفرنزى ورانك : فرايش نفسه ولد سنة ١٨٩٧ ، ورانك سنة ١٨٨٤ ، وفرنزى سنة ١٨٨٣ ، غير أن الرجال الثلاثة جميعًا

حققوا أكثر إسهاماتهم أهمية فى التحليل النفسى تقريبًا فى الوقت نفسه فى عشرينيات القرن العشرين ، والثلاثة جميعهم مروا بخلاف متزامن تقريباً مع فرويد فى مستهل الثلاثينيات . أهم من ذلك أن الثلاثة اشتركوا فى اهتمام مماثل إبان فترة تأثيرهم على التحليل النفسى ، أعنى مشكلة التكنيك . لقد وصفت كلارا طومبسون Clara Tompson « فترة ما بعد الحرب الأولى بأنها فترة تنامى التشاؤم المتعلق بالفاعلية العلاجية للتحليل النفسى » . لقد وجه رانك وفرنزى ورايش اهتمامهم تحديداً لهذه الأزمة فى العلاج ، فتخلى كل منهم بشكل أساسى عن العلاج الفرويدى عن طريق الحديث "Talking cure" . من أجل طريقة أكثر حيوية وأكثر تأثيراً وكما كان يؤمل أكثر فاعلية . وفى كل حالة كان لا مناص من أن يتبع الخصام مع العلاج الفرويدى الكلاسيكى انحراف عن المفاهيم التحليلية العامة للمعلم والنظرة الكلية للعالم Weltanschauung .

أصبح رايش عضواً فى جمعية التحليل النفسى بفيينا Vienna Psychoanalytic Society وهو لم يزل طالبًا بالطب فى جامعة فيينا ، وكان من غير المعتاد نوعًا ما لمثل هذا الشاب أن يتم قبوله بين كهول حركة التحليل النفسى . لكن يجب أن يكون حاضراً فى الذهن أن رايش كان مثل معظم الأوروبيين من أبناء جيله ، أكبر من سنوات عمره . فتجربة الحرب التى خاضها من سنة ١٩١٥ إلى سنة ١٩١٨ كانت وراءه . قبل الحرب كانت سنواته الأسعد هى التى قضاها فى مزرعة أبيه الواسعة فى الجزء الألمانى الأوكرانى من إمبراطورية النمسا . وبوصفه فتى مراهقا شارك فى الروتين الزراعى السنوى ، وفى وقت فراغه كان يجمع تشكيلات من النبات والحشرات ، إلى جانب معمله الخاص للتوالد (*) . وكانت السمة الأكثر غلبة على طفولته هى محيطها الريفى . وربما يفسر هذا الاقتراب من الطبيعة كراهيته فيما بعد للحضارة الميكانيكية الصناعية ، فضلاً عن الدور البارز الذى لعبته بلاغة القرن الثامن عشر الخاصة بالمذهب « الطبيعى » المفترضة فى نقده الاجتماعى .

(*) Clara Thompson, Paychoanolysis : Evolution and Developnent (Newyorvk, (1950) P. 172 .

وبمجرد قبوله ضمن حركة التحليل النفسى لم يضيع رايش وقتًا فى ترسيخ نفسه كخبير فى التكنيك . وفى عام ١٩٢٢ ساعد على تأسيس حلقة ڤيينا الدراسية للعلاج بالتحليل النفسى Vienna Seminar For Psychoanalytic Therapy الذى تولى رئاستها من عام ١٩٢٤ إلى ١٩٣٠، وكانت الحلقة الدراسية التقنية فرعًا لجميعة ڤيينا للتحليل النفسى خصص لتطوير التكنيك العلاجى « من خلال الدراسات النظامية للحالة » .

كان أعضاء الحلقة يعملون حصرًا فى تواريخ الحالة التى قاومت بنجاح التحليل التقليدى . وبصفته رئيسًا لتلك الحلقة الدراسية حقق رايش شهرته معالجًا بارعًا . ومن خلال تجاربه فى الحلقة طور العناصر الرئيسية لنظامه الخاص بالتحليل النفسى ، أعنى نظرية الأورجازم **Orgasm Theory** ، ونظرية الشخصية (الطبع) **Character Theory** ، وتكنيك تحليل الشخصية **The Technique of Character Analysis** .

رغم أن حياة رايش المهنية كانت تحفل دائمًا باكتشافات مذهلة ، فإن أعظم اكتشافاته على الإطلاق كان بلا شك وظيفة الأورجازم **The Functrion Of The Orgasm** . لقد كان الأورجازم الفكرة الثابتة المهيمنة عليه ، فهو يحتل قلب نظرية الإنسان والمجتمع عنده ، كما أصبح القانون الذى يفسر الكون بكامله ، وبساطة هذه الرؤية وتماسكها هى أمر رائع ومروع في الوقت ذاته .

كان رايش مدركًا لأهمية الحياة الجنسية حتى قبل أن ينضم رسميا إلى حركة التحليل النفسى :

تدوين فى يومياتى بتاريخ (١ مارس سنة ١٩١٩م) : « ربما تتعارض أخلاقى مع هذا . غير أنه من خلال تجاربى الخاصة ، وملاحظتى لنفسى وللآخرين ، أصبحت مقتنعًا بأن الحياة الجنسية هى المركز الذى يدور حوله مجمل الحياة الاجتماعية ، وكذلك الحياة الداخلية للفرد » .

ومرت ثمانى سنوات بين هذا الاستبصار الأصلى وأول عرض منهجى لنظرية الأورجازم فى كتاب « نظرية الأورجازم » **Die Funktion des Orgasmus** (١) .

وكما فعل فرويد ، طور رايش أفكاره الأساسية فى محاولة لشرح أسباب العصاب Neurosis . وكان كل عصاب مصحوباً باضطراب فى وظائف الأعضاء التناسلية Genitality .

لقد صرح فرويد فى وقت أكثر تبكيراً بأنه ما من عصاب ينشأ بدون صراع جنسى « غير أنه قصد بـ « الجنسى » أوسع مفهوم ممكن . هنا يحل رايش تعبير «متعلق بوظائف الأعضاء التناسلية» محل كلمة «جنسى» ، ومن ثم يقوض توسيع أحاسيسنا الشهوية ، ذلك الذى كان يعد واحداً من منجزات فرويد التى اكتسبت بعد مشقة .

صحيح أن رايش لم ينكر أبداً وجود تجليات « لا تنتمى إلى الأعضاء التناسلية » فى الحياة الجنسية ولكنها تغدو تافهة بجانب الأهمية الهائلة للفعل بواسطة الأعضاء التناسلية . وكان رايش مدركًا أن نظريته فى العصاب قد أرهص بها فرويد نفسه . ففى العقد الأخير من القرن التاسع عشر ميز فرويد حسب المنشأ بين نوعين رئيسيين من العصاب : العصاب النفسى Psychic neurosis ، والعصاب الحالى Actual neurosis . فالمريض بالعصاب النفسى كان يعانى من الذكريات ، وتكمن أصول مرضه فى اللواعج المكبوتة والصدمات الخاصة بطفولة بعيدة . أما فى حالة العصاب الحالى « يقصد بـ الحالى بالفرنسية أو الألمانية مفهوم الراهن » ، فتصاب الضحية بالمرض بسبب اختلال معاصر فى وظيفة الأعضاء مثل إفراط فى الاستمناء أو الزهد عن ممارسة الجماع Asceticism . وبغض النظر عن التمييز فلقد استمر فرويد فى تكريس وقته المهنى لدراسة العصاب النفسى ، فمفاهيمه التحليلية الأخيرة ولا سيما تكنيكه العلاجى كانت معدة للمفهوم التاريخى « على حساب المعاصر » للاضطرابات العصبية . لقد تم ببساطة إغفال العصاب الحالى .

واقترح رايش فى ذلك الوقت تغيير نهج فرويد الإحداثى ، فسوف يحيى مفهوم العصاب الحالى ويجعل منه واسطة العقد لعلم المرض النفسى النسقى عنده (١٠) ، إن صفقة كبيرة كانت قيد المراهنة أمام هذا التحول فى التأكيد ، أكبر حتى من الاختلاف بين مفهوم تاريخى ومعاصر للمرض العقلى ، مهما بلغت أهميته .

ولكن التضمن الأهم – كما أرى – كان إيثار التصور الكمى للوظائف النفسية عن التصور الكيفى لها . لقد شرح فرويد دينامية العصاب الحالى بلغة ما سمّاه فيما بعد بالمنظور الاقتصادى للحياة الذهنية ، أعنى بلغة استعارة الطاقة النفسية ، فالعرض المرضى للعصاب الحالى غذاه عدم تفريغ الليبدو Libido . إن المدى الذى قصد فرويد أن تؤخذ به هذه الصياغة الميتاسيكلوجية مأخذ الجد مازال قضية يكثر حولها النقاش . إننا لا يسعنا ببساطة أن نقول على وجه التأكيد كم كان ملتزمًا برؤية القرن التاسع عشر الوضعية الخاصة بتحليل نفسى علمى ، تريد أن تتعامل أساسًا بالكميات القابلة للقياس والتى يمكن التحكم فيها ، كما هو الحال فى الكهرباء أو الهيدروليكا . على أنه إذا كان تخميننا فى حالة فرويد مضطرا لأن يكتنفه الغموض فنحن لسنا فى حاجة لأن نكون متحفظين حينما يتعلق الأمر برايش ، لقد انتشى بتلك الجوانب بين النزعة العلموية الضيقة عند فرويد على وجه الدقة ، التى وجد معظم المعلقين فيما بعد أنها إلى حد ما مربكة خاصة مفردات الانسدادات "Blocks" ، وتركيز الطاقة النفسية "Cathexes" ، و «الإزاحات» Displacements . لقد ابتكر مصطلح اقتصاد – الجنس بإيحائه بتركيب يجمع بين فرويد وماركس ، « ولكنه فى واقع الأمر أشبه بمزيج يدمج فرويد وآدم سميث » ليدل على علم الطاقة البيوسيكلوچية. ويمكن للمرء أن يصف المسار العام لتطور فكر رايش بأنه توسيع لمفهوم اللبيدو لدى فرويد ، فى مسار استحالت فيه الاستعارة الأصلية إلى مادة عيانية «طاقة الأورجون الكونية» .

لقد أسهبت فى تبسيط تظرية رايش بهدف مقابلتها بنظرية فرويد . كان مثار جداله يتركز حول أن العصابيين يمرضون بسبب اضطراب فى ممارسة الفعل التناسلى أو على نحو أدق بسبب عدم قدرتهم على إتمام أورجازم مشبع ، غير أنه لم يتخل تمامًا عن اهتمام فرويد المتعلق بالمصادر النفسية « أو التاريخية » للعصاب . فكان الموقف الأوديبى Oedipal sitiuation على وجه الخصوص يستمر فى تقديم مادة التخيل ، ومضمون العصاب .

لقد تبنى رايش مفردات ماركسية لتوضيح هذه العملية ، فكانت الطاقة الجنسية المكبوحة هى أساس تكوين العرض symptom formation ، بيد أن العصاب بدوره له بنيته الفوقية النفسية . وكان من الصعب على رايش أن يشرح كيف حدث الاضطراب فى وظائف أعضاء الجنس فى المقام الأول . وفى وقت ما كان يسلم بأنه عند بداية كل نشوء عصابى يقوم صراع نفسى . على أن النقطة محل التأكيد هى أنه أوشك أن يحصر اهتمامه فى التحليل الاقتصادى للعصاب . وفى نهاية الأمر اتضح أن الأورجازم ، أن إطلاق سراح الطاقة النفسية هو الذى أحدث الفارق بين المرض والصحة .

ولا عجب فى أن رايش كان يطالب مراراً بالدفاع عن نظريته فى وجه الاعتراض بأن العديد من العصابيين كانت عندهم « حياة جنسية تتمتع بصحة تامة » . وكان رايش حسب اعتقادى أهلاً لهذه المهمة . وعند الفحص الدقيق اتضح أن نظرية الأورجازم أكثر إرهافًا مما كانت تظهر عليه للوهلة الأولى . لقد صاغ رايش تعبير «الفعالية الأورجازمية » Orgastic potency ليرسم بدقة أكبر الظاهرة التى كانت تعتمل فى فكره ، فليس كل اتصال جنسى يسفر عن ذروة يمكن قياسًا بمعياره للأورجازم الحقيقى . فكان على الأورجازم أن يكون ميالاً للجنس الآخر بدون تخيلات ليست وثيقة الصلة ، وبدوام مناسب ، كذلك على أى أورجازم حقيقى أن يسفر عن تحرير تام للبيدو المكبوح Dammed-up libido . بعبارة أخرى إن الفعالية الأورجازمية قد تم تعريفها بالمفهوم الاقتصادى فكانت « القدرة على إطلاق سراح تام لكل الإثارة الجنسية المكبوحة من خلال انقباضات للجسم لا إرادية ممتعة » . وعلى ضوء هذا التعريف ، فإن نقطة توكيد رايش أنه « ليس هناك فرد عصابى يمتلك الفاعلية الأورجازمية » تصبح أكثر مصداقية وأكثر مراوغة فى الوقت ذاته . فمن له أن يقول إن كانت العادات الجنسية لفرد بعينه تحقق المعايير الاقتصادية للفعالية الأورجازمية ؟ لم يكن رايش على وشك أن تدحض نظريته من قبل التجريبيين المتلهفين . فقد قدم الحد الأدنى من المقادير التى يمكن قياسها تاركًا لنفسه مساحة كبيرة للمساومة .

وأنا أود أن أبدى ثلاث ملاحظات أخيرة بخصوص نظرية الأروجازم :

أولا : ينبـــغى على المرء أن يلاحظ الفـــارق الراديكالى بين تصــورات رايش والتصورات المسيحية التقليدية عن وظيفة اللذة الجنسية . فالأورجازم لدى الرأى العام « الذى ظل على الأقل باراً بالأرثوذوكسية المسيحية على نحو ملحوظ فى هذا الشأن » هو طبقة السكر التى غلف بها الخالق « أو الطبيعة » الحبة المريرة للتناسل . بالفعل ربما تكون هى لذتنا القصوى ، ولكننا فى الأساس يمكننا إن نواصل حياتنا بدونها . فهى ليست مهمة سوى لحفظ النوع . والأمر على العكس بالنسبة لرايش ، فالأورجازم لم يعد مجرد تجربة على هامش الحياة البيولوچية أو النفسية ، بل كان بدلاً من ذلك «الآلية المركزية المنظمة» لنسق الطاقة المغلق المسمى بالإنسان . فإذا عجز الإنسان من التحرير الملائم للطاقة الجنسية فسوف يمرض لا محالة ، إما جسديا أو عقليا ، لأن الليبيدو غير المفرغ **Undischarged libido** ، سيتم توجيهه إلى تكوين أعراض جسدية أو نفسية .

ثانيًا : إذا كان الأورجازم هو المتنفس الوحيد للاقتصاد الجسدى **Bodily economy** فسيترتب على ذلك على نحو طبيعى تمامًا أن الوظائف التناسلية غير المكبوتة ستكون الهدف من وراء العلاج . لقد اعتنق رايش بحماسة هذه النتيجة ، رغم أنه أحجم عن إعلانها جهراً إبان سنوات الحلقة النقاشية التكتيكية الأولى . على أنه بحلول عام ١٩٢٧ ، عندما تم نشر كتاب وظيفة الأورجازم **Die Funktion des Orgasmus** أحس بما يكفى من الثقة فى نظريته لكى يصرح دون تحفظ أن الغاية من العلاج بالتحليل النفسى هى ترسيخ الفعالية الأورجازمية .

أخيراً أود أن أخلص إلى دفاع رايش فى انشغاله بالاستعارة الميكانيكية للطاقة النفسية **Psychic energy** . لقد ذكرت فيما سبق أن العديد من المعلقين وجدوا أن نظرية الليبيدو لفرويد إلى حد ما تجل غير جذاب لبقايا الفلسفة الوضعية لديه ، فالنظرية من الناحية التاريخية بلا شك لها جذورها فى القرن التاسع عشر ، على أننى أعتقد أنه بغض النظر عن اعتبار هذا التصور متقادمًا فإننا سنفشل فى إنصاف

تضمناته الانتقادية . إن التصور المادى للطاقة النفسية وضع نفسه فى تعارض مع إضفاء أى روحانية على الحياة الجنسية . ويبدو لى أنه ليس من قبيل الصدفة أن مدارس التحليل النفسى تلك التى تخلت عن نظرية اللبيدو Libido theory أو أضعفت جذريا من شأنها « الفرويدية الجديدة - وعلى نحو متزايد المدرسة النفسية للأنا » كانت بدورها أكثر نزوعًا إلى التقليل من قيمة « الحياة الجنسية » وعلى العكس فإن نظرية الأورجازم لرايش قد حفظت وأبرزت الدافع الانتقادى للتصور « الميكانيكى » لدى فرويد .

(٢)

أهدى رايش كتاب «وظيفة الأورجازم» Die funktion des orgasmus إلى فرويد ، بيد أنه استقبل استقبالاً فاتراً بعض الشىء من جانب الرجل العجوز .

ويبدو من المؤكد أن رايش لم يكن ليحقق شهرة واسعة استناداً إلى نظرية الأورجازم بمفردها . إن الحماس نفسه الذى تقبل وطور به فرضية فرويد عن الاقتصاد اللبيدى Libidinal economy كان يميل إلى عزله عن الاهتمامات الرئيسية لجيله من المحللين النفسيين . على أن الأمر كان على العكس تماماً مع نظريته عن الشخصية . ففى هذه الحالة كان عمله إلى حد كبير ينتمى إلى التيار الرئيسى لفكر التحليل النفسى فى العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين . وفى حقيقة الأمر لابد من أن يُعَد رايش من بين رواد علم نفس الأنا الفرويدى Freudian ego-psychology الذى سيطر - بمحاذاة نزعة المراجعة الفرويدية الجديدة ، بانحرافها الهرطقى - على حركة التحليل النفسى حتى وقتنا الحاضر . ومع ذلك كان رايش غير متوافق الخطو معها على نحو يبعث على التساؤل ، لأن مفهومه عن الشخصية الذى أنجزه بين سنتى ١٩٢٦ و ١٩٣٤ تم توصيفه بصريح العبارة بأنه جزء مكمل لنظرية الأورجازم .

لقد توصل رايش إلى فكرته عن الطبع Character من خلال المشكلة الإكلينيكية للمقاومات . فقد لاحظ أن ما يعترض تقدم التحليل فى الغالب لم يكن خدعة شعور

Conscious أو لا شعور Unconscious ، بل كان بالأحرى الأسلوب الشخصى العام للمريض ، « بنية طبعه » ، فعلى سبيل المثال ، بدلاً من مقاومة العملية العلاجية عن طريق إثارة اعتراضات فكرية مفترضة على التحليل النفسى « المثال التقليدى للمقاومة » ، فإن المريض يحقق النتائج نفسها بمجابهة المعالج بالأدب المفرط . وكان رايش يسمى هذا الأدب بمقاومة الطبع . إنه يؤدى وظيفة المقاومة نفسها التى كان يتم التعرف عليها بطريقة أسهل فى التحليل التقليدى . أى صرف المعالج عن استقصاء المواد اللاشعورية الخطيرة . بيد أن له فائدة مميزة لكونه مدمجًا فى النمط العام لسلوك المريض .

ومن خلال تحول طفيف للتوكيد وإن يكن مهما ، خلص رايش إلى اعتبار مقاومة الطبع تجليا مركزيا لمرض المريض . فتعبير مقاومة الطبع يفسح مجالاً على نحو غير ملحوظ بعض الشىء لعصاب الشخصية .

وكان هذا التعريف للعصاب على أساس (بلغة) الطبع يعد واحداً من أهم أفكار رايش ، ويشير إلى تحول تاريخى جوهرى فى مفهوم المرض العقلى . فمع رايش تحول اهتمام المعالج من العرض الذى يمكن التعرف عليه بسهولة ، والذى شغل فرويد إبان العقد الأخير من القرن التاسع عشر « الشلل ، اللوازم ، طقوس ، لا عقلية أو قهرية » إلى قصور فى وظائف الشخصية ككل .

ومن وجهة نظر رايش ، لم يكن العرض بالمفهوم الكلاسيكى سوى تجل (تبد) لاختلال نفسى عام ، « تكثيف للشخصية العصابية » [٢٢] ، لم يكن موجوداً بالضرورة فى كل أنوا ع العصاب . فعلى حين كان العرض يناظر تجربة محددة أو رغبة نوعية فى ماضى المريض ، فإن عصاب الطبع الفردى نتاج تاريخها بأكمله [٢] . لقد كانت نظرية رايش عن الطبع الفردى إحدى تجليات صحوة علم نفس الأنا إبان العشرينيات من القرن العشرين .

لقد كان اكتشاف فرويد العظيم بالطبع هو اللاشعور ، ولذلك لم يكن مبعث دهشة على الإطلاق أن المحاولات المبكرة لحركة التحليل النفسى تم تكريسها لاكتشاف هذا البعد المجهول من الشخصية .

على أنه بصدور كتاب « الأنا والهو » (١٩٢٣) عام (١٩٢٣) حول فرويد بؤرة الاهتمام عائداً إلى المشكلة النفسية التقليدية للنفس الواعية ، وهى الأنا [٣] .

ومن المؤكد أن هذا الأنا كان مازال متصوراً بأنه منبعث من الأبعاد اللاشعورية المعتمة للذهن ، وأنه يحيا حياة محفوفة بالمخاطر بين الحسية الشيطانية للهو والتحشم المكافح للأنا الأعلى .

ولكن إذا كان أنا فرويد يفتقر إلى النسيج الأخلاقى أو الطاقة المحضة التى كان على الفرويديين الجدد أن يهبوه إياه ، أو حتى الاستقلال الذاتى الذى منحه علماء نفس الأنا له ، فهو مع ذلك كان يصور بقدر لا بأس به من التعاطف والإعجاب .

لقد تمثل موقف فرويد بصفة عامة فى أن حظ الأنا لم يكن حظا سعيداً ؛ ولذا فهو يستحق منا كل التعاطف والتقدير .

وكانت نظرية رايش عن الطبع الفردى فى واقع الأمر نظرية عن الأنا ، وأفترض من الناحية التكنيكية أن هذا التصريح غير صحيح ، على اعتبار أن مفهوم الطبع الفردى استخدمه رايش « كما استخدمه المحللون النفسيون بشكل عام » للدلالة على نمط من السلوك أكثر من الدلالة على مكون بنائى للشخص [٤] . ولكن ما ظل مشكوكاً فيه هنا كان بصفة أساسية هو الذات الواعية قبل الفرويدية .

إن السمة الغالبة على تناول رايش للطبع الفردى ، السمة التى عزلته عن جميع معاصريه ، كانت العداء المستميت الذى ارتأى به هذا البعد من الشخصية . فحيث تحدث فى الأصل عن عصاب الطبع الفردى أو الشخصية العصابية ، سرعان ما انزلق إلى عادة تناول الطبع الفردى باختصار باعتباره مرضاً .

فالطبع أشبه بارتداء الدروع ، بقشرة خارجية صلدة تحمى الفرد من ضربات الواقع الشديدة ، ولكنها فى الوقت نفسه تحد من قدرته على معايشة الحياة بكامل كثافتها ، من داخله ومن الخارج .

وكان أشهر أعمال رايش ، تحليل الطبع الفردى **Character-Analysis** ، حيث جمع بين دفتى كتاب المقالات التى كتبها فى هذا الموضوع بين سنتى ١٩٢٨ ، ١٩٣٣ ، كان الكتاب فى واقع الأمر بمثابة هجوم مستفيض على الأنا حاد فى أغلب الأحوال (٥).

إن التباين بين عداء رايش للأنا وتعاطف فرويد معه كان يعكس بدقة الفارق بين موقف كل منهما حيال الغرائز . فكان فرويد يميل إلى النظر للأعماق الغريزية اللاشعورية فى الإنسان بارتياب . لقد صور الهو **Id** « كمرجل مملوء بإثارات فوارة الغليان » ، واللاشعور بأنه مأهول بأشباح رهيبة ورغبات فتاكة . ولم ينكر رايش وجود هذا اللاشعور ، فى كل مظاهر قبحه ، بيد أنه كان يبقى عنده التشوه المتعلق بحقيقة أكثر جوهرية كانت فى الأساس صحية (٦) .

إن ثقته فى الغرائز كانت عمليا غير محدودة . لقد خلص فى نهاية الأمر إلى التفكير فى الشخصية البشرية بتصور لنموذج من ثلاثة صفوف متراصة . فى الصف الأعمق توجد رغبة المخالطة الاجتماعية والحياة الجنسية الطبيعيتين ، والاستمتاع التلقائى بالعمل ، [و] القدرة على ممارسة الحب ، ومتى جرى كبت هذه الغرائز الصحية ، كما يحدث فى ثقافتنا المنكرة للجنس ، بزغ مستوى ثان ، هو « اللاشعور الفرويدى » حيث سيطرة السادية والشره والشبق والحقد وكل أنواع الانحرافات . وقد جرى مواراة هذا المستوى ووضعه تحت السيطرة بواسطة البنية الفوقية الخاصة بالمعانى السيكولوجية المقرة للطبع من حيث هو بناء عقلى ، « والقناع المصطنع لضبط النفس والأدب القهرى **Conpulsive** المنافق والمخالطة الاجتماعية الزائفة ، فالطبع إذن يمتلك ما يشبه التبريرا الوظيفى ، كان بمثابة بديل مؤقت ضرورى فى مواجهة انحراف الغريزة الذى أحدثه الكبت بالفعل . ولكن فى التحليل النهائى كان الطبع نفسه يمثل مرضاً ، أكثر فتكاً لأنه لم يتم التعرف عليه بوصفه كذلك . ومن ثم اعتبر رايش رسالته الخاصة منوطاً بها استنكار الأنا وكل فعالياته . فاللاشعور فى استطاعته أن يعتنى بنفسه ، وبشاعته كانت جلية حتى للعين المجردة . على أن استجابة الأنا للاشعور الفرويدى المنحرف ذات الطبيعة المريضة جوهريا ، أى بنية طبع الأنا كانت أقل وضوحاً بكثير .

ويكمن وراء تحليل رايش للطبع المفهوم الاقتصادى المعتاد للحياة النفسية الذى وجدنا أنه الفكرة المهيمنة فى نظرية الأورجازم .

فالطبع فى واقع الأمر كان بمثابة القضية الاقتصادية المعارضة لدعوى الأورجازم Antithesis ، وهو ينمو عرفيا على حساب الأورجازم ، فهو « يستهلك » الطاقة النفسية Psychic energy التى لم يتم تفريغها خلال المضاجعة الجنسية. ومن ثم نجد أن ترسيخ الفعالية الأورجازمية Orgastic potency الذى كان يمثل هدف العلاج تضمن انحلال الطبع وتحرير الطاقة النفسية من سجنها فى نطاق المعانى النفسية المقررة للطبع من حيث هو بناء عقلى . ولهذا طور رايش تكنيكه الشهير لتحليل الطبع . لقد أعلن فى ثبات أن العلاج التحليلى للطبع الفردى لم يكن سوى مجرد تمهيد للكشف التقليدى عن اللاشعور بواسطة التداعيات الحرة Free associations . بيد أن رايش قلما كان يمضى إلى أبعد من التمهيدات .

إن أى قراءة متأنية لتحليل الطبع الفردى أو أيا من الكتابات الإكلينيكية ، ستميط اللثام عن أن الكشف عن مقاومات الطبع الفردى والتخلص منها استنفد كل الطاقات العلاجية لرايش .

لقد كان الهدف الأول من وراء التحليل بطريقة رايش هو اكتشاف الطبيعة الدقيقة لدروع الطبع الفردى للمريض . وفى فن هذا الاكتشاف أثبت رايش مهارته التكنيكية الأصيلة . فقد لفت الانتباه إلى ساحة جديدة من الشواهد لم تكن بدورها ملحوظة من قبل أو أسقطت من الحسبان باعتبارها بلا معنى ، ولكنها كانت تكشف للملاحظ الحاذق عن قرائن لفهم شخصية المريض الحقيقية .

وكان فرويد قد حقق اختراقًا علميا مشابهًا عندما اكتشف معنى فى تلك الجوانب السلوكية المهملة مثل الأحلام وزلات اللسان والنكات . لقد أكمل رايش الآن شواهد فرويد بمجموعة جديدة من المعطيات : طريقة المريض فى الكلام ، الكيفية التى ينظر بها إلى المحلل ويحيّيه ، الطريقة التى يستلقى بها على الأريكة ، التغير فى نبرة صوته ، مدى أدبه التقليدى ، وكل ذلك علاوة على لوازمه السلوكية الأخرى ، وأوضاعه

الجسمية يمثل المادة الخام التى يعمل بها المحلل . فلم يعد مهما ما يقوله المريض بقدر الكيفية التى يقوله بها ، إن تفضيل الشكل على محتوى المصارحات كان أمرًا حاسمًا .

وفى حقيقة الأمر لم يكن المريض فى حاجة لأن يقول أى شىء مطلقًا ، لقد كان يكشف عن نفسه من خلال حركاته الجسدية وتعبيرات وجهه . فعلى حين كان المحلل التقليدى يؤكد على التبادل الفكرى أو على نحو أدق التبادل اللغوى « علاج الكلام » Talking cure ، كان رايش يتصور كلا من المريض والطبيب باعتبارهما ممثلين على مسرح الحياة .

ومن المبخس القول بأن العلاج على طريقة رايش يفتقر إلى اتساق عناصر التحليل الفرويدى الكلاسيكى . لقد كان أسلوب رايش ميليو دراميا بلا تحفظ ، وكان تكتيكه الأساسى عزل سمة من سمات الطبع الفردى بعينها ومواجهة المريض بها على نحو متكرر ، وكذلك التهديد بإنهاء التحليل إذا كان المريض معترضًا على هذا الإجراء . فى النهاية كان المريض مرغمًا على اكتشاف لوازمه السلوكية « باعتبارها أعراضًا قهرية مزعجة » . ونتيجة هذا الوعى الوعى المضاعف يحدث انحلال تلك السمة من سمات الطبع الفردى ، ومعه إطلاق سراح الليبيدو السجين .

وهذا الإجراء يتوافق إلى حد ما مع المعادلة الفرويدية الأصلية . ففى التحليل التقليدى كان نقل الذكرى الطفولية المكبوتة إلى مستوى الوعى يقوم بتخليص المريض من عرضه العصابى . وعند رايش أيضًا كان الوعى الخاص ببنية الطبع الحالى للفرد، بدلاً من صدمات الماضى مفتاح الصحة العقلية . بيد أن هذا الوعى الشافى لا يمكن تحقيقه إلا من خلال سياسة نشيطة تقوم على التدخل من جانب المحلل واستغلال صارم للرابطة العاطفية بين المريض والطبيب « التحويل » Transference .

وكان التأكيد على الدور الفعال الذى يقوم به المعالج والاستجابة العاطفية من جانب المريض هو الذى عزل رايش عن فرويد وربطه بـ فرندى Ferenczi . لقد حذر رايش أن هذا الإجراء العدوانى لا يسلم من أخطار ، ففى كل حالة يكون «تحليل الطبع الفردى باعثًا على جيشانات انفعالية عنيفة» . كان رايش مرارًا يستثير ردود الأفعال

تلك بسلوك شديد الغرابة ، ولم يكن مستبعداً على جلسة تحليلية أن تنتهى باعتداء جسيم على الطبيب. على أن الهدف الأساسى من العلاج كان الحب . ففى كل حالة، كان العلاج الناجح يعنى تفكيك دروع الطبع الفردى ورفع قدراته على لذة الجماع .

(٣)

إن نظرية الطبع الفردى وتكنيك تحليل ذلك الطبع وضعا رايش فى طليعة حركة التحليل النفسى إبان العشرينيات من القرن العشرين . على أنه فى تلك الأثناء تدهورت علاقاته بشدة مع كبار الحركة .

وداخل نطاق مؤسسة التحليل النفسى كان بول فيدرن **Paul Federn** ، وإرنست جونز **Ernest Jones** ، وأوتو فينشل **Otto Fenechel** من أوائل المقللين من شأن رايش وحسب روايته الخاصة كان جهدهم الدءوب هو الذى ألب عليه فرويد .

ويبدو أن علاقة رايش بفرويد اتبعت النموذج الكلاسيكى للافتنان ، ثم خيبة الأمل المميز لصداقات التحليل النفسى . لقد قيل إن فرويد قدّر رايش تقديراً عاليًا كشاب بما يكفى لكى يضمه للحلقة الداخلية من الأصدقاء الذين كانوا يجتمعون مرة كل شهر فى منزل فرويد .

ومن جانب رايش ، كان من الواضح استناداً إلى الملاحظات المتفرقة على امتداد كتاباته أن معرفته بفرويد كانت الحدث الجلل فى حياته . وعلى أساس هذه الحقائق يمكن للمرء أن يفترض بطريقة مشروعة أن العلاقة بين الرجلين اتخذت على الأقل بعض سمات علاقة الأب بالابن . إن هذه الفرضية تدعمها ملابستان : الأولى ، فارق السّن بين الرجلين « واحد وأربعون سنة » ، ثانيًا ، حقيقة أن رايش مات أبوه عام ١٩١٤، بينما لم يتجاوز عمره السابعة عشرة . وإذا صح حدسى هنا ، سيترتب على ذلك أن خلاف رايش مع فرويد كان ضرورة شخصية بقدر ما كان ضرورة فكرية . وهذا

التفسير بدوره يعين على توضيح الطبيعة الملتبسة للقطيعة ، على الأقل من جانب رايش.

إننا نحب آباءنا رغم أننا نقتلهم ؛ إننا فى حقيقة الأمر نلتمس استحسانهم لفعل الاغتيال . ومن ثم كان رايش دائمًا يؤكد أن فرويد هو الذى رفضه وليس العكس ، كذلك ذهب فى القول بأنه تحت ذلك كله كان فرويد فى واقع الأمر يوافق على هرطقته .

ويجب ملاحظة أنّ رايش كان مدركًا تمام الإدراك للبعد النفسى الخاص بخلافاته مع فرويد . لقد اعترف عن طيب خاطر « بتثبيت الأب » Father Fixation ، كما اكتشفت حاجته الشخصية « للقيام بانفصال تام » . بيد أنه أصر على أن الانفصال كان يمثل ضرورة شخصية لفرويد أيضًا . لقد حاول رايش إثبات أن العديد من العوامل النفسية حالت دون قبول فرويد لمعادلة الإشباع عن طريق الجماع بالصحة النفسية . فأشار فى المقام الأول إلى رواسب يهودية فرويد ، بتصلبها الجنسى والتزامها التاريخى بالزواج الأحادى . كما ألمح إلى أن فرويد كان الضحية لزواج تعيس وأنه « لم يكن متشبعًا بدرجة كبيرة من ناحية إشباع رغبة الأعضاء التناسلية » . ومن ثم كان بطريقة لا شعورية مرتعبًا من نظرية الأورجازم . ولكن الأهم أن رايش قد عزا تحرر فرويد من سحر نظرية الأورجازم إلى أعباء النجاح .

فبعد سنوات كان فرويد فيها مغمورًا مكافحًا عاش ليشهد الاعتراف العام بالتحليل النفسى فى العشرينيات . وحسب رايش لقد أصبح طاعنًا فى السن ومنهكًا بدرجة لا تسمح له بأن يقصى جمهوره وأتباعه المحافظين داخل حركة التحليل النفسى » باعتناق راديكالية رايش الجنسية . وهكذا سمح بإخصاء نظرية اللبيدو على أيدى تلاميذ كان يزدريهم فى الخفاء . وفى النهاية دلل رايش على أن هذا «الإعجاب المغوى» هو الذى حال دون فرويد ومتابعة اكتشافه العظيم إلى نتيجته المنطقية .

وأنا أجد تحليل رايش لفرويد قابلاً للتصديق على الأقل وإن كان مبالغًا فيه . فلا شك أن التزام رايش النظرى بإكمال الإشباع الجنسى كان مصدر قلق لفرويد الطاعن فى السن ، بالإضافة إلى أعضاء آخرين من نخبة التحليل النفسى . ناهيك عن أن

المشكلة أخذت فى التفاقم بسبب سلوك رايش الشخصى فى الأمور الجنسية . وقد اعترف رايش بعد إقامته علاقات جنسية مع مرضاه « لقد حدث مرة أو مرتين ، أننى وقعت فى حب مريضة . عندها كنت صريحاً بخصوص ذلك . كنت أوقف العلاج وأترك الأمر يفتر ، ثم كنا نقرر الذهاب أو عدم الذهاب إلى الفراش ، وكانت زوجته الأولى آنى بينك Annie Pink مريضة سابقة ، وفى سنة ١٩٣٢ ، عندما كان الصراع مع فرويد على أشده ، طلق رايش آنى وأقام مع امرأة أخرى ، إلسا ليندنبرج Elsa Lendenberg . وقد أكد رايش نفسه فيما بعد على أهمية هذه الملابسات الجنسية الخاصة فى عزله عن فرويد وزعماء التحليل النفسى الآخرين .

ولم يكن انشقاق رايش عن صفوف التقليديين تطوراً مفاجئًا . كما لم يكن نتيجة لخلاف نظرى مفرد . فلقد كان ثمة عدد من المواجهات البغيضة على نحو مبهم مع فرويد في وقت مبكر منذ سنة ١٩٢٦ ، وهى مواقف كان فرويد إما أن يعبر فيها عن تحفظات شديدة على نظرية الأورجازم أو ينتقد فيها أساليب رايش العلاجية .

عل أن فرضية فرويد عما يسمى بغريزة الموت ونظريته عن الجدلية الصارمة للحضارة والكبت هى التى تسببت فى الشقاق النهائى .

لقد اعتبر رايش كتاب «الحضارة ومساوئها» كارثة محققة . وكان من المفارقة أنه اعتبر نفسه مسئولاً بشكل غير مباشر عن ظهور الكتاب (٧) . وربما يتوقع المرء بظاهر الأمور أن يبدى رايش إعجاباً لا بأس به بأفكار فرويد عن الحضارة والكبت . على أية حال ، فإن حجة الحضارة ومساوئها قامت بوضوح تام على النظرية الهيدروليكية للطاقة النفسية ، فالطاقة التى جعلت الحضارة ممكنة كانت « مطروحة من » الخبرة الشهوية المباشرة . وبدت نصوص عدة فى كتابات رايش المبكرة تعكس قبولاً لهذه الحجة . بيد أنه بحلول عام ١٩٣٠ ، عندما نشرت الصيغة الأولى من كتاب « الثورة الجنسية Sexual Revolution » (٨) اعتبر نفسه بلا جدال من بين المناهضين لفلسفة فرويد الثقافية .

ولم يكن نقد رايش «للحضارة ومساوئها» قوياً من حيث التفصيل الدقيق . لقد زعم أنه اكتشف تناقضاً داخلياً فى حجة فرويد :

ثمة واقعتان متناقضتان : فمن ناحية يجب على الطفل أن يقمع غرائزه حتى يتمكن من التكيف الثقافى . ومن ناحية أخرى يصاب فى نفس الوقت بعصاب بجعله بدوره غير قادر على التكيف والتطور الثقافيين ، وفى نهاية المطاف يجعل منه معاديا للمجتمع . Anti social

ولم يكن هذا بالطبع تناقضاً على الإطلاق ، بل كان المأزق نفسه الذى شرع فرويد فى تفسيره . وهذا التعارض أو بالأحرى التناقض الظاهرى لم يكن موجود فى عقل فرويد ، بل فى السيرورة الموضوعية للحضارة . لقد سجل رايش نقطة أكثر أناقة عندما اتهم فرويد بأنه قام على نحو مغلوط بتعميم قمعية الحضارة الغربية لتكون معادلة عامة بين الثقافة والكبت . هنا تسنى له أن ينضم إلى الجوقة العمومية المؤلفة من الثقافيين الذين كانوا ينتقدون عمل فرويد ، وبإجحاف شديد نوعًا ما أحيانًا بسبب عدم حساسيته إزاء المجتمعات الغير أوروبية « أو حتى غير الفيكتورية » . وكان رايش يتفق تمام الاتفاق مع تقدير فرويد الخاص بالطابع القمعى للحضارة الغربية ، بيد أنه أكد كما سنرى أنه من المفروض أن يفسر هذا بواسطة الخصائص السياسية والاجتماعية والاقتصادية للتاريخ الغربى . فالثقافة فى حد ذاتها لم تكن تتعارض مع الحياة الجنسية .

فى الواقع ظل موضوع « وحدة الثقافة والطبيعة » يتكرر على امتداد كتابات رايش .

فالإشباع الجنسى ، بعيداً عن تفويض الإبداع ، كان هو شرطه المسبق « فالقصائد القليلة الرديئة التى تكتب أحياناً فى أثناء الامتناع الجنسى ليست ذات أهمية كبيرة . على أن رايش لم يغفل المنظور الاقتصادى فى دفاعه عن الثقافة ، لقد احتفظ بميزانيته اللبيدية متوازنة عن طريق القول بأن الأنشطة الثقافية كانت ممولة بواسطة التسامى بالليبدو ، ليس الخاص بالجماع بل بما قبله .

إن الدوافع نفسها التى أدت إلى اختلاف رايش مع الفلسفة الثقافية التشاؤمية لفرويد ، اضطرته بدورها إلى رفض غريزة الموت . وكانت فرضية غزيرة الموت سبيل فرويد للتعبير عن شك عصرى مميز يدور حول الطبيعة الإنسانية . فعلى مدار المائة والخمسين سنة الماضية أفسح التصور عن إنسان طبيعى برىء أفسده نظام اجتماعى منحرف مجالاً لإحساس عميق يتعلق بغموض تكويننا الغريزى ، ومن العادى أن نلاحظ أن القرن العشرين أقرب فى هذا الصدد للعصور الوسطى منه إلى عصر التنوير . فغريزة الموت عند فرويد تبزغ لتصبح معادلنا العصرى لمبدأ الخطيئة الأصلية . على أن رايش كان أكثر رسوخًا بالكامل داخل تقليد التنوير من فرويد ، وفى بعض أحاديثه الأخيرة وجدها تجاوز ميراثه المنتمى إلى القرن الثامن عشر .

وإبان الصدام حول غريزة الموت كان عاجزًا عن تقدير مفهوم فرويد عن تعقد الوضع البشرى .

وبالطبع لم يكن التصريح بتحفظات حول غريزة الموت أمرًا غريبًا ، حتى داخل الدوائر المحافظة . وبدا أن قليلين يلتزمون بهذا المفهوم بأى قدر من الحماس ، ولم يتم تناول فكرة فرويد بجدية إلا فى الخمسينيات مع كتابات هربرت ماركيوز ونورمان أو . براون . وفى وظيفة الأورجازم كان رايش لا يزال يتفق مع فرويد فى موضوع العدوان القطرى **Innate agression** ، رغم أنه ذهب فى القول هنا أيضًا بأن اللبيدو المكبوت يمكن أن « يزيد » من الدوافع التدميرية (٩) . على أنه كان لا محالة إن عاجلاً أو آجلاً أن يضطر إلى رفض فرضية فرويد برمتها . فلم يكن فى نزعته الواحدية الغريزية مجال للشكوك فى الطبيعة الخيِّرة للإنسان .

وقد جاء التفنيد الصريح لغريزة الموت فى مقال تحت عنوان « الشخصية المازوخية **The Massochistic characcter** » صدر فى مجلة **International, Zeitschrif fur** سنة ١٩٣٢، وتم فيما بعد تضمينه كتاب « تحليل الطبع» . وكانت وجهة نظره بسيطة رغم التدقيق الظاهر فى الطرح : المازوخية كانت ظاهرة مشتقة أكثر منها ظاهرة نفسية أولية . وأى شخص معتاد على الأسلوب العام لفكر رايش ، لا سيما ولعه

بالاستعارة الاقتصادية لفرويد يمكنه أن يتوقع بسهولة الشكل الذى ستكون عليه أطروحته . فالتدميرية Distructiveness شأنها شأن أى شىء غير مرغوب فيه ، كانت فى واقع الأمر تجليا للبيدو المكبوت : « إن كبت الدوافع الجنسية ..... هو الذى يجعل من العدوان قوة تستعصى على السيطرة ، لأن الطاقة الجنسية المكبوتة تتحول إلى طاقة تدميرية » .

وأنا قد تناولت حتى هذه النقطة صدام رايش مع فرويد حول غريزة الموت وعلاقة الثقافة بالكبت كنتيجة للميول النفسية والفكرية المختلفة للرجلين . على أن هذا لم يكن سوى جانب واحد من القصة . فالأمور العملية الحاسمة كانت بدورها قيد المراهنة . فإذا صحت أطروحة « الحضارة ومساوئها » فإن أى التزام بالتحرير الجنسى يتضمن بالضرورة استعداداً لقبول عواقبها الثقافية الراديكالية : نهاية الفن والصناعة وحتى فى النهاية الحياة الجمعية نفسها . وكان رايش فى الواقع مقتنعاً بأن فلسفة فرويد الثقافية المميتة قامت صراحةً للقضاء على أنشطته العملية فى قضية الإصلاح الجنسى . لقد وضع فرويد سلطته العملية « رهن تصرف أيديولوچية محافظة » . كما أشرف على « تطوير التحليل النفسى إلى نظرية معادية للجنس » .

إذا كانت فلسفة فرويد الثقافية قد قوضت أنشطة رايش بوصفه مصلحاً جنسيا، فإن فرضية غريزة الموت كانت أكثر انحيازاً . بل جعلت أى التزام بنقد سياسى واجتماعى راديكالى مستحيلاً أو على الأقل بلا معنى . كما أن غريزة الموت انطوت على أن معاناة الإنسان ستكون تحت مظلة الاشتراكية ، كما كانت فى أثناء الرأسمالية . ومن ثم اضطر رايش مثل أدلر Adler قبله إلى فصل نفسه عن التحليل النفسى لأسباب سياسية وفكرية على حد سواء . وكان فرويد بدوره على وعى تام بالطبيعة الأيديولوچية لخلافه مع رايش . لقد زعم بإجحاف شديد أن مقال رايش عن المازوخية « انتهى إلى تصريح هوائى بأن ما دعوناه غريزة الموت هو نتاج للنظام الرأسمالى » ، بل إن فرويد اشتط عندما صرح بأن مقال « الشخصية المازوخية » تمت كتابته فى خدمة الحزب الشيوعى [١٠] .

وقد انتهت عضوية رايش فى الرابطة الدولية للتحليل النفسى International psychoanalytic Association فى مؤتمر لوسيرن Lucern سنة ١٩٣٤ . لقد أشاع إرنست جونز Ernest Jones « وأظن بقدر من سوء النية » أن رايش استقال من الرابطة فى لوسيرن . وفى حقيقة الأمر ، كان رايش قد فصل سراً من الجمعية الألمانية للتحليل النفسى « وتباعًا من الجمعية الدولية » قبل ذلك بسنة . لقد علم قبيل مؤتمر لوسيرن أن اسمه لن يظهر على قائمة أعضاء الجمعية . ومن الواضح أنه تم إبلاغه ، أن صدور كتابه « علم النفس الجماهيرى للفاشية Mass psychology of fascism سنة ١٩٣٣ جعل منه عائقًا لحركة التحليل النفسى » . ومن ثم كانت قطيعة رايش مع التحليل النفسى مرتبطة دون فكاك بدوره كناشط سياسى وفيلسوف اجتماعى .

ولابد أن نعود الآن أدراجنا لنتتبع تطور أفكار رايش السياسية ونواحى انخراطه السياسى فى أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات من القرن العشرين . فقد كانت فى العديد من الجوانب أكثر مراحل حياته أهمية : الفترة التى حاول فيها الجمع بين ماركس وفرويد بالإضافة إلى المناظرات المبكرة المعادية للفاشية ، كما كانت أيضًا وبنحو يبعث على الدهشة مرحلة قصيرة ، نظرًا لأن رايش فى منتصف الثلاثينيات كان قد حول اهتمامه بالفعل إلى مشكلات أكثر إلحاحًا فى عالم البيولوچيا .

(٤)

فى تقديمه للطبعة الأولى من كتاب « تحليل الطبع » Character Analysis تساءل رايش كيف كان من الممكن تبرير كتاب مؤلف عن تكنيك تحليلى للفرد ، بينما « يوجد فى مدينة ممثل برلين ملايين الناس الذين تصدعت بنيتهم النفسية بسبب العصاب » . لقد أقر بأن المهمة الحقيقية لم تكن العلاج بل الوقاية . على أنه تحت وطأة المنظومة القائمة للقمع الاجتماعى والسياسى والجنسى على وجه الخصوص ، أدرك رايش أن الوقاية مستحيلة ، ومن ثم ختم اعتذاره بالقول بأنه ريثما يتم تهيئة الشروط اللازمة للوقاية عن طريق « ثورة جذرية فى الأيديولوچيات والمؤسسات الاجتماعية » ؛

لذلك يفُضل أن تُكرس جهود المرء لدراسة شاملة لأسباب وعلاجات الاضطراب النفسى لدى الفرد عندئذ، على الأقل سيكون فى الإمكان تقديم التدابير الوقائية اللازمة بعد الثورة.

وفى الممارسة كان رايش غير قادر على القيام بتمييز دقيق بين علم النفس الفردى للحاضر وعلم النفس الجماهيرى للمستقبل . فتقريباً منذ بداية حياته المهنية حاول أن يجد تركيباً مؤسسيا يجمع التزاماته السياسية والنفسية . وبوصفه عضواً فى الحزب الشيوعى النمساوى ، طرق فكرة إنشاء عيادات اشتراكية خاصة بالصحة الجنسية ، ستجعل مشورة التحليل النفسى متاحة للعامة ، وفى الوقت نفسه يثير بداخلهم وعياً بالإصلاحات الجنسية التى يجب أن تواكب الثورة .

فبين سنتى ١٩٢٨ ، ١٩٣٠ أقيمت ست عيادات فى نطاق ڤيينا . وقد أنفق رايش قدراً لا بأس به من ماله الخاص فى تلك الهيئات ، وصرح فيما بعد أن آلاف الرجال والنساء راحوا يحتشدون لسماع محاضراته وتلقى النصح فى الأمور الجنسية .

وفى الظاهر كانت العيادات رائجة بما يكفى لدفع القائمين على الحزب للخوف من سحب الطاقة من الصراع السياسى والاقتصادى . ونتيجة لذلك أغلقت سنة ١٩٣٠ . عندئذ انتقل رايش إلى برلين ، حيث انضم للحزب الشيوعى الألمانى وعاد من جديد لإنشاء عياداته .

وجنبًا إلى جنب مع جهود رايش العملية لدمج السياسة الاشتراكية والعلاج بالتحليل النفسى كانت محاولاته للتوصل إلى مصالحة فكرية بين ماركس وفرويد . فمنذ عام ١٩٢٩ إلى عام ١٩٣٥ وفى ما لا يقل عن ستة كتب مختلفة ، كان يصارع مع المهمة الضخمة الخاصة بهذا التركيب ، بيد أن محصلة ذلك لم يتبلور فى متن متسق مكتمل للنظرية الاجتماعية ، ولأن رايش كان يفتقر إلى الصبر والانضباط ، ولابد من الاعتراف أيضًا بافتقاره إلى موهبة فطرية لذكاء رجل النظرية الاجتماعية العظيم بحق . إن « تركيبه » لم يزد عن مجرد اقتران غليظ بين الشيوعية والتحليل النفسى ، هو حرفيا « الماركسية الفرويدية » (١١) .

وكان هناك العديد من الخيوط الفالتة والحجج التى لم تهضم بما يكفى ، وحتى تناقضات صارخة . ومع ذلك رغم وجود كل هذه التنازلات ، يظل هناك حسب اعتقادى الكثير مما هو قاطع حاسم فى محاولة رايش لتجسيد الفجوة بين التقليدين الثقافيين فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين .

وكانت العقبة الأولى التى واجهها رايش هى إقناع رفاقه الماركسيين بأن التحليل النفسى لم يكن مجرد مناورة مضللة ذات طابع مثالى فلسفى للبرجوازية المضمحلة ، النظير الروحى المتمم للإمبريالية ، إذ جاز التعبير . لقد كرس نفسه لهذه المهمة فى عمل قصير بعنوان « المادية الجدلية والتحليل النفسى » Dialektischer und psyuchoanalyse (١٩٢٩) ربما كانت أكثر كتاباته تماسكًا فى حججها على الإطلاق . فقد أكد رايش فى هذه الرسالة أن التحليل النفسى يشترك فى عدة افتراضات مسبقة مهمة مع الماركسية ، ففى المقام الأول كان التحليل النفسى فى الأساس علمًا ماديا ، رغم أنه ليس بالمعنى الميكانيكى الذى يطابق « ما هو مادى » بما « يمكن قياسه كميا أو لمسه » . وكما كان الحال مع ماركس ركز فرويد على التجارب والحاجات الحقيقية للإنسان . فبدأ بالحقائق المادية العيانية المتعلقة بالحب والجوع ، وراح يتتبع المصير التراجيدى لهذه الغرائز عندما تواجه العداء العيانى من جانب الطبيعة والمجتمع على حد سواء . فضلاً عن أن رايش دلل على أن التحليل النفسى كان علمًا دياليكتيا ، وشاهده على هذا الاقتناع تنظيمه وتركيبه سلسلة كاملة من المفاهيم والحجج الخاصة بالتحليل النفسى (١٢) . فالموضوعة الديالكيتكية الأساسية فى كل أعمال فرويد كانت تصور الصراع النفسى ، وكما كانت الماركسية تمثل سوسيولوچيا صراع كانت الفرويدية كذلك تمثل سيكولوچيا صراع . فبدلاً من تأكيد التوظيف المتناغم للمكونات داخل الكل ، سواء كان الكل هو النفس أو المجتمع ، فماركس وفرويد كلاهما اختار التشديد على التناحرات التى تهدد الكل بالانحلال. وبرهنة رايش على أن التحليل النفسى والماركسية متحدان فى النظرية المادية والمنهجية الديالكتيكية كانت أكاديمية على غير عادته . ويدخل فى صلب الموضوع أكثر تأكيده أن التحليل النفسى كان فى الأساس علمًا ثوريا . وهنا كانت حجته بارعة إلى حد بعيد .

لقد أومأ إليّ أنه تمامًا كما كانت الماركسية تمثل انتقاداً للاقتصاد السياسى البرجوازى الذى أنتجته التناقضات من داخل الرأسمالية نفسها ، كان التحليل النفسى يمثل انتقاداً للأخلاقيات البرجوازية انبثق بطريقة ديالكتية من التناقضات الملازمة جوهريا للقمع الجنسى . فقمعية العادات الجنسية البرجوازية فى حد ذاتها أحدثت تكثيفًا للاضطرابات العصابية ، وهذا الموقف استدعى بدوره نقيضه : العالم الجليل الذى شخص مصدر الاختلالات العصبية العصرية وأشار بأصابع الاتهام لأخلاقياتنا الجنسية « المتحضرة » . وبطبيعة الحال بذل البرجوازى كل ما بوسعه سواء للقضاء على التحليل النفسى أو لإبطال مفعوله الانتقادى . وقد حالفه النجاح بعض الشىء فى هذه المحاولة . فلقد اعترف رايش آسفًا بأن التحليل النفسى بدا فاقداً لحسه برسالته . وأصبح التحليل النفسى « مشروعًا تجاريا مربحًا » ، وتحولت مناقشة العقد النفسية ، وأسوأ ما فى الأمر أن التحليل النفسى إلى ألعاب أنيقة فى حفلة كوكتيل لإزجاء وقت الفراغ تقهقر فى الناحية النظرية . وقد استهل كتاب « الأنا والهوا » (سنة ١٩٢٣) عهداً لم يعد من المستساغ جماهيريا فيه التحدث عن اللبيدو . فالمحللون النفسيون شأنهم شأن أغلب الرجعيين المتعنتين ، كان يعلو صوتهم محذرين من أن الجنس ليس كل شىء . وقد استنكر رايش بشدة مسار هذا التحول برمته ، بقدر ما استنكر لينين ضروب التكيفات التى قامت بها الماركسية نفسها مع المجتمع البرجوازى . ولكن لا شىء من هذه التسويات الواهنة مع النظام القائم بوسعه أن يمحو الرسالة الثورية لعلم فرويد الجديد .

بهذا الدفاع عن التحليل النفسى أمل رايش صراحةً أن يمهد الطريق أمام تفسيره الجديد للنظرية الاجتماعية الكلاسيكية عند ماركس . لقد تركز اعتقاده الأساسى حول أن وجود نظام اجتماعى مجحف لا يمكن أن يتم تفسيره فحسب بمفهوم السلطة السياسية والاقتصادية للطبقة الحاكمة ، كما يظن الماركسى المبتذل . وعلى نحو مشابه لا يمكن للمرء أن يفسر فشل الثورة فقط بأنها نتيجة للضعف الاقتصادى النسبى للطبقات المضطهدة . لقد أقر ماركس بالطبع وجود فجوة بين البنية التحتية الاقتصادية والبنية الفوقية الأيديولوچية ، بما فيها السياسة ؛ لأن الفئات

الاقتصادية تفشل أحيانًا فى أن تسلك وفقًا لمصالحها الحقيقية « كان دور الفلاحين الفرنسيين فى ثورتى سنة ١٧٨٩ وسنة ١٨٤٨ مثالاً حيا على ذلك » علاوة على أن البنية الأيديولوچية والسياسية بأكملها لأى مجتمع يمكن أن تتخلف بعيداً عن الحقائق الاقتصادية . وكان تفسير ماركس ، الذى لم يكن فى الغالب إلا ضمنيًا لمثل هذه التعارضات « هو بالوعى الزائف » بيد أن هذا المفهوم إلى حد ما لا يتناسب جيداً مع تصريحاته القاطعة فى الأيديولوچيا الألمانية عن اعتماد الوعى على الأوضاع الاقتصادية الواقعية .

وراح رايش يكرس نفسه لهذا المأزق فى كتاباته السياسية . فكيف يتسنى للمرء أن يفسر قوة الأيديولوچية ذات الاستقلال الظاهر ؟ وكانت إجابة رايش تتمثل فى أن الأيديولوچيا باتت مُدمَجة ، أو « مستقرة » فى البنية الشخصية للفرد . كانت هذه الحقيقة النفسية هى التى أغفلها التحليل الماركسى الكلاسيكى . صحيح أن الأفكار والواجبات الأخلاقية والمعتقدات الدينية عكست التطورات الاقتصادية والتكنولوچية . إلا أنها لم تكن ببساطة أموراً صدق عليها أفراد المجتمع تصديقًا فكريا . لقد أصبحت بالفعل جزءاً لا يتجزأ من بنية الشخصية . ونتيجة لتأثير الأيديولوچيا ، لم يكن الناس فحسب يفكرون بشكل مختلف ، بل كانوا أنفسهم مختلفين .

إن مفهوم رسوخ الأيديولوچيا سيكلوچيا جعل من الممكن فهم كيف يمكن للسياسة أن تفشل فى عكس الحقائق الاقتصادية ، ولا سيما فى مجتمع يتسم بتغير سريع . لقد تم استبطان الأيديولوچيا ودمجها فى بنية الشخصية ، ولكن نظراً لأن بنية الشخصية تشكلت فى الطفولة ، فقد جسدت الأشكال الأيديولوچية لعهد أسبق . وكان هذا معنى « سطوة التقاليد » .

وذلك تحديداً يرجع إلى أن التقاليد اندمجت فى شخصيات البشر ؛ لذا كانت قادرة على حفظ نظام اجتماعى يتعارض تمامًا مع منطق التطور الاقتصادى وواقع الحاجات الإنسانية .

ولم يقنع رايش بالتأكيد الصريح الواضح على أن الأيديولوچيا ترسخت فى بنية الشخصية ، بل راح يشرح أيضًا أين وكيف حدثت العملية . لقد كان الناقل لهذا التطور كلى الأهمية هو الأسرة . كما أكد فرويد أننا نصير ما نحن عليه ، للأفضل أو للأسوأ ، نتيجة للصراعات والأزمات التى تمر بها حياة الأسرة . فخصائص علاقة الطفل بأبيه وأمه حددت المحيطات الأوسع لتجربة بلوغه . أما بالنسبة لرايش ، فكانت الدراما البيتية ذات أهمية أكبر . فالمصير ليس فحسب مصير الفرد ، بل مصير أمم وأجناس بأكملها ، قد تقرر داخل حدود هذه المرحلة الضيقة . فالأسرة التى كانت هى نفسها نتاجًا تاريخيا لملابسات اقتصادية محددة ، هى التى شكلت خلال عملية تنشئة الطفل نوع البنية الشخصية الذى كان يزعم النظام الاقتصادى والسياسى للمجتمع ككل .

وتقدم نظرية رايش الاجتماعية مصوغة على هذا النحو فى أكثر أشكالها تعميمًا أداة مفهومية خلاقة للبحث الاجتماعى والتاريخى ، فهى ترى بأنه على المرء أن ينظر إلى بنية الأسرة وممارسات تنشئة الطفل الخاصة بثقافة أو مرحلة تاريخية ما لكى يفهم كيف تُتَرجم الحقائق الاقتصادية إلى سياسة وأخلاق ودين ، ولكى يفهم فى الواقع أيضًا كيف يتم الحفاظ على النظام الاقتصادى نفسه . وترى النظرية علاوة على ذلك أن المرء يمكنه تحليل القوى الاجتماعية الكبرى داخل مجتمع ما انطلاقًا من الموقف الأسرى النموذجى وبنية الشخصية . على أن رايش قد خيّب أملنا هنا . فالطابع الغليظ غير المنضبط لعقله لم يهب نفسه لأى توسيع تجريبى دءوب لاستبصاره الأساسى . وكان قاصرا فى هذا المجال عن مستوى المنظرين الاجتماعيين العظماء ، الذين لم يعتبروا البحث التاريخى المتخصص التفصيلى دون منزلتهم . إن نماذج دراسات ماركس للثورة الفرنسية سنة ١٧٤٨ ، وتحليل عصر الإصلاح فيبر ، ورسالة دور كاييم فى الانتحار كموضوع تقفز على الفور إلى الذهن .

وكانت محاولة رايش الوحيدة لتطبيق ثمار اجتراراته النظرية على مشكلة اجتماعية عيانية تتمثل فى تحليله للفاشية ، ولم تكن النتائج مرضية تمامًا .

وبعقد قبل إريك فروم وعقدين قبل تيودور أدورنو « وآخرين » كان رايش يؤكد أن انتصار النازية فى ألمانيا لا يمكن أن يفهم ببساطة انطلاقًا من سحر (كاريزما) شخصية هتلر أو مكائد الرأسماليين الألمان . لقد كان رايش المنظر الأول بلا نزاع لمجتمع الجماهير . فلا شيء على الإطلاق يمكن تفسيره من منظور الأفراد أو الصفوة . فالنازية شأنها شأن أى حركة سياسية ، كانت ذات أساس راسخ فى البنية النفسية للجماهير الألمانية (١٣) .

ويخرج المرء لا محالة من قراءة كتاب رايش « علم النفس الجماهيرى للفاشية » (١٩٣٣)بانطباع أن هذا الكتاب قد أثر تأثيرًا كبيرًا فى كتاب إريك فروم سنة (١٩٤٢) « الهروب من الحرية » Escape from Freedom . فالتشابه بينهما أكبر من أن يكون عرضيا . فكما ستكون الحال مع فروم ، وصف رايش الأسس السيكلوچية للنازية بأنها علاقة ملتبسة مميزة للطبقات الوسطى الدنيا فى ألمانيا بالسلطة . فالبرجوازى الصغير فى آن واحد كان يحتاج ويشتهى السلطة ويتمرد عليها ، ولذلك راح يخضع للدكتاتورية المطلقة للعريف (أعلى من الحضر وأقل من؟) المتمرد ، وفى الوقت نفسه يتخذ تسليطًا (سلطويًا) مشابهًا لموقف الفوهرر من هؤلاء الذين هم أدنى منه .

وبالنسبة لفروم ، فإن تزامل هذه الأعراض السلطوية (سندروم) كان نتاج ضروب القلق الاقتصادية النموذجية لحياة الطبقة المتوسطة الدنيا ، ولا سيما الإحساس بكونها محاصرة بين الرأسماليين الأثرياء من ناحية والبروليتاريين ذوى الوعى الطبقى المتزايد من ناحية أخرى . كما دلل على أن أزمات جمهورية فايمر الاقتصادية جعلت هذه المخاوف على أشدها ، رغم أن أصلها يرجع إلى البدايات المبكرة للرأسمالية الألمانية إبان عصر الإصلاح الدينى [١٤] .

وكان رايش عاجزًا عن مضاهاة الاضطلاع المتبحر التاريخى لدى فروم ، لكنه كان من جميع النواحى الفرويدى الأكثر إخلاصًا . فقد أكد أن المرء لا يمكنه تفسير بنية الشخصية دون دراسة الأسرة ، ولا سيما الطريقة التى تتعامل بها مع الحياة الجنسية فى الطفولة والمراهقة . وكانت السمة المميزة لحياة الطبقة المتوسطة الدنيا هى

تناظر البنى الأسرية والاقتصادية ، فالمزرعة الصغيرة ، والحانوت الصغير كان يعمل بهما أفراد الأسرة . ومن ثم كانت سلطة الأب العائلية تتدعم بواسطة طريق سلطته الاقتصادية . فهو يستطيع فى الواقع أن يصر على التعفف الجنسى للأبناء أكثر بكثير مما يستطيع مثلاً الأب البروليتارى ، فأطفال الأخير قد يهربون إلى ما للمصنع من طابع عدم تمايز الأفراد ، وهو نفسه قد انفصل عن الأسرة بطبيعة عمله .

لقد ذهب رايش إلى أن القمع الجنسى الصارم الذى تعرض له طفل الطبقة المتوسطة الدنيا هو المسئول تحديداً عن إيجاد التثبيت السلطوى الذى تغذت به النازية.

وهذا التحليل الشائق جدا للجذور الاجتماعية والجنسية للنازية لم يحتل سوى نزر يسير من اهتمام رايش فى كتاب « علم النفس الجماهيرى للفاشية » . لا حاجة بنا للقول أنه لم يقم بمحاولة اختبار الطرح تجريبيا . علاوة على أنه يتضح بمجرد أن يتصفح المرء الكتاب أن رايش لم يكن مهتمًا بصفة خاصة برسم خريطة تقلبات التاريخ الألمانى . فقد كانت رسالته أسمى من ذلك ، لقد كانت : تشخيص أمراض البشرية ككل ، وتنهار كل مقولات تحليله للنازية كلما أوغلنا فى الكتاب . فالنازية سيتضح أنها لم تكن ظاهرة مقصورة على الطبقة الوسطى الدنيا ، بل على العكس ظاهرة تم دعمها بواسطة بنية شخصية كل الألمان . إنها فى الواقع لم تكن تمثل على ما يبدو تطوراً ألمانيا على نحو صريح ، نظراً لأن الفاشية على أية حال كانت عالمية كما لم تكن حكراً على القرن العشرين : فالهتلرية لم تكن سوى الشكل الأكثر تطوراً من مرض صب الوبال على الجنس البشرى لقرون عديدة ، هو التصوف الغامض . وفى نهاية المطاف كشفت الفاشية بوضوح فى شكل بلا قناع عن المرض الذى نعانى منه جميعًا ، وعانينا منه ردحًا طويلاً من الزمن . « فالفاشية لم تكن سوى التعبير المؤسس سياسيا عن بنية الشخصية البشرية العادية ، بنية الشخصية التى ليس لها علاقة بهذا العرق أو ذاك ، بأمة أو بحزب ، بل هى عامة وعالمية » . وهكذا هرب رايش مما هو جزئى إلى ما هو كلى ، إلى مجال الخطاب الذى نحس فيه تماماً بأنه فى بيته .

فبدلاً من تتبع التحليل التاريخى الدقيق للبنى الأسرية المختلفة وممارسات تنشئة الطفل ، اختصر رايش ببساطة التاريخ بأكمله إلى نمطين أساسيين من الأسرة : النظام الأمومى المتسامح ، والنظام الأبوى السلطوى . فلم يكن هناك سوى خط فاصل واحد مهم فى التاريخ البشرى هو الذى يفصل عهد النظام الأمومى عن عهد النظام الأبوى «حوالى ٤٠٠٠ ق.م » . وبمقارنة هذا الحدث الجلل ، يصبح الانتقال من النظام الإقطاعى إلى النظام الرأسمالى شديد الضآلة . على نفس المنوال لم يوجد سوى بنيتين اثنتين للشخصية ، تمتلكان أهمية تاريخية ، الشخصية المتعلقة بالأعضاء التناسلية للمجتمع الأمومى القادرة على تقرير حقيقى لمصير الذات ، والشخصية العصابية للمجتمع الأبوى التى كان موقفها السياسى الرئيسى هو الخضوع .

وكانت جملة كتابات رايش السياسية مكرسة لمجرد تحليل « وشجب » الأسرة ذات النظام الأبوى . فأسرة النظام الأبوى مدعومة من جانب مؤسسة الزواج الأحادى كانت بمثابة « مصنع لأيديولوچيات الهوية وبنى شخصية محافظة » . وبالنسبة لرايش من غير المتخيل أن النظام الاقتصادى الاستغلالى والنظام السياسى السلطوى الخاص بثقافتنا يمكنهما الحفاظ على وجودهما بدون هذه المؤسسة . وفى حقيقة الأمر لقد انبثقت أسرة النظام الأبوى تحديداً من أجل دعم منظومة الاستغلال والسيطرة . فكانت تحقق هدفها بأداء وظيفة واحدة : قمع كل مظاهر الحياة الجنسية للأعضاء التناسلية لدى الأطفال والمراهقين ، وربما كانت الأسرة تخدم غايات أخرى بجانب ذلك ، بيد أن مبرر وجودها كان الكبت الجنسى .

فكانت الصلة بين الكبت الجنسى والنظام الاجتماعى السلطوى بسيطة ومباشرة : الطفل الذى تعرض لقمع حياته الجنسية الطبيعية دائمًا ما يتعطل لديه نمو شخصيته، فيصبح حتمًا خاضعًا ، وخائفًا من كل أشكال السلطة ، وعاجزًا تمام العجز عن التمرد .

إنه بعبارة أخرى ، ينمى على وجه التحديد بنية تلك الشخصية التى سوف تدعم أى نظام للاستبداد والاستغلال . أول فعل للقمع مهد الطريق لأى استبداد يليه . هنا

أخيراً كانت الإجابة عن لغز القمع الجنسى . لقد خلص رايش إلى أن القمع لم يكن قائمًا من أجل التهذيب الأخلاقى « كما يذهب التفسير التقليدى للدين » ، ولا من أجل عيون الثقافة « كما زعم فرويد » ، بل لمجرد خلق بنية الشخصية اللازمة للحفاظ على نظام اجتماعى سلطوى .

وفى محاولة للتركيز على الوظيفة القمعية للأسرة ذات النظام الأبوى ، استغرق رايش ومن قبله فرويد فى بعض التوهم الأنثروبولوچى . ولكن على خلاف فرويد الذى بنى أسطورته عن أصول الإنسان استناداً إلى دراسة السير جيمس فريزر الخاصة بالطوطمية ، شرع رايش فى تحليله للنظام الأمومى فى كتابات « يوهان باخوفن، ولويس مورجان ، وفرندريش إنجلز ، وبرونيسلاف مالينوفسكى . فبحوثهم قد أكدت حقيقة ثابتة تاريخيا » ، وهى أن النظام الأمومى كان التنظيم الأسرى « لأى مجتمع طبيعى » .

لقد تميز النظام الأمومى من الناحية السياسية بغياب أى منظومة للسيطرة . أما من الناحية الاقتصادية فقد تناظر مع المرحلة التى يسميها ماركس الشيوعية البدائية . لقد كانت فى واقع الأمر مجتمعًا بلا دولة ولا طبقة ، لا تربطه سوى عشيرة تضم كل أقرباء الدم من أم مشتركة . وأهم من ذلك أن المجتمع الأمومى كان متسامحًا فيما يتعلق بالحياة الجنسية للأطفال والمراهقين . فلم يكن القمع الجنسى بالطبع ضروريا فى مجتمع كهذا . ولم يكن هناك أيضًا استغلال اقتصادى ولا سيطرة سياسية ، ومن ثم لم تكن هناك حاجة لخلق بنية الشخصية الخانعة التى كانت ستدعم تلك المؤسسات . كما أعفى الطفل بدوره من الأشواق المضطربة والمعاقبات الوحشية المتعلقة بأزمة أوديب ، بما أن الثالوث المحدد بصرامة « الأب – الأم – الطفل » للأسرة النووية لم يكن قد خرج إلى حيز الوجود [١٥] .

وفى ذهن رايش تمثلت تراجيديا التاريخ الإنسانى فى أن هذا النظام الأمومى المثالى فى بساطته الريفية قد خضع فى نهاية الأمر لدكتاتورية الأب المستبدة . على أننى أخشى أن محاولة رايش فى رواية سلسلة الأحداث التى أدت إلى هذه الفاجعة

لم تكن شديدة النجاح . فحجته كانت غامضة وغير قطعية ولا ترتقى بأية حال إلى مستوى المعايير التى وضعها فرويد فى كتابه « الطوطم والتابو » . لم يحدث فى الواقع سوى فى أواخر سنوات حياته ، أى ما يزيد عن عقدين بعدما أصدر الطبعة الأولى من نظرية النظام الأمومى الأولى ، أن قام بمعالجة جادة لمصادر القمع .

ولم يكن الهدف الحقيقى لانعطافة رايش الأنثربولوچية فى تلك الأثناء تفسير كيف أفسح النظام الأمومى مجالاً للنظام الأبوى ، بقدر ما كان هدفه مقارنة آفات النظام الحالى بمباهج الماضى الذى نسى منذ زمن بعيد .

(٥)

كان رايش بحق صانع سياسة أفضل منه منظراً اجتماعيا ؛ فتحليل الأيديولوچيا، ونظرية النظام الأمومى البدائى ، والدراسة النقدية الخاصة بالفاشية أعدت جميعها لأداء غرض واحد : إضفاء سلطة علمية على دعوته من أجل ثورة جنسية . ولكن هذه الدراسات كانت مهمة رغم ذلك ؛ نظراً لأنها حسب وجهة رايش تظهر الاعتماد المتبادل الحاسم بين التحرير الاجتماعى والجنسى . فالثورة الجنسية لم تكن مجرد « مرغوبة » فحسب بالإضافة إلى الثورة الاقتصادية والسياسية ، بل على العكس ، فالثورة السياسية نفسها محكوم عليها بالفشل إذا لم يصاحبها إلغاء الأخلاقيات القمعية . «إن تعريف الحرية هو نفسه تعريف الصحة الجنسية » .

كما أدرك رايش أن النتيجة المشئومة للثورة الروسية جسدت هذا الاعتقاد . صحيح أن الاتحاد السوفيتى قد اتخذ خطوات جادة فى اتجاه الإصلاح الجنسى . فقد أعجب رايش على وجه الخصوص بالجماعيات الاشتراكية التى قوضت إلى مدى محدود سلطة الأسرة ذات النظام الأبوى . بيد أن الإصلاحات كانت مترددة للغاية . وأهم من ذلك أن تعليم الأطفال فى الاتحاد السوفيتى ظل « منكراً للجنس » . ومن ثم فإن انتهاء الديمقراطية الاجتماعية للينين إلى ديكتاتورية ستالين كان نتيجة حتمية . فبنية الشخصية الخانعة للجماهير الروسية ظلت ثابتة لم تتغير .

وتشير جملة أعمال رايش بوصفه عالم نفسيا ومنظرا اجتماعيا ومعلقًا سياسيا حتمًا إلى نتيجة واحدة : الحاجة إلى ثورة تكفل وللأبد الحقوق الجنسية للأطفال والمراهقين. وبالطبع ، إن رايش لم يغفل الإجحافات الخاصة بالحياة الجنسية للبالغين . فعلى وجه الخصوص كان مدافعًا متحمسًا عن الحقوق الجنسية للمرأة . وكانت دعوته لمناصرة الحقوق النسوية مصرحًا بها مثل كراهية فرويد للنساء . ناهيك عن أنه كان ناقداً حادا للنموذج التقليدى المتعلق بالإخلاص فى الزواج : فالزواج الإجبارى لأى مجتمع قائم يجب أن يُستأصل ، على اعتبار أن كل فرد من حقه البحث عن شريك جديد فى أى وقت تتطلبه سعادته الجنسية .

على أن رايش كان فى ذروة حماسته عندما صور التعاسات الجنسية للصغار . فالطفل كان « شبيه بإله » فى حسيته « الطبيعية واجتماعيته الفطرية » . لكنه من خلال القمع الوحشى لدوافعه الطبيعية يتحول إلى بالغ عصابى ، مذل لذاته .

ومن ثم كانت الثورة الجنسية تتضمن تزويد الطفل بحماية قانونية من الاستبداد الجنسى لأبويه . لا سيما حقه فى ممارسة العادة السرية واللهو جنسيا مع أطفال من نفس سنه .

كما أن مأزق المراهقة قد أثر بشدة على رايش أكثر من مأزق الطفولة ، عاكسًا نقلة مرهفة فى منظوره السيكولوچى بعيداً عن التشديد شبه المطلق على الطفولة المبكرة فى الفكر الفرويدى الكلاسيكى [١٦] . إن الامتناع الجنسى المطلوب من المراهقين فى المجتمع القمعى يؤدى إلى جنوح الأحداث وإلى العصاب والشذوذ، وبالطبع إلى اللامبالاة السياسية . ومن ثم وفوق أى شىء ، فإن الثورة الجنسية لم تتضمن فحسب السماح بالمضاجعة الجنسية للمراهقين ، بل تشجيعها أيضًا .

وقد تتبع رايش هذه النتيجة الراديكالية حتى إلى أشد تفاصيلها التنفيذية ابتذالاً . إذ راح يكرس صفحات كثيرة لمسألة تزويد المراهقين بمساكن خاصة وبوسائل منع الحمل اللازمة لإشباع حاجتهم الجنسية . ومن السهل أن يتسلى المرء باعتبار رايش نفسه ماركس ولينين الثورة الجنسية، منظراً كبيراً وإستراتيجيا تنفيذيا فى آن

واحد . بيد أن تعاطفه مع التعاسات الحقيقية لسن المراهقة تكشف عن مشاعره الإنسانية الفياضة . وحتى انشغاله الملموس على نحو غير ملائم بالتفصيل الإدارى – وإهماله لدقائق الخطاب الأكاديمى واهتمامه بالحفاظ على المستوى المناسب من التجريد – يضفى عليه طابعًا حيويا .

ولم تخل ثورة رايش الجنسية من توابعها المزعجة . وعلى الرغم من أنه لم يدع إلى الانحراف المتعدد الأشكال ، فإن موقفه من الانحراف الجنسى كان على الأقل تقدميا على نحو مقبول . فالجنسية المثلية التى تنتج شأنها شأن جميع مشاكلنا عن قمع دوافع الميول للجنس الآخر فى أثناء الطفولة والمراهقة ، سوف تختفى فى أعقاب الثورة . وفى تلك الأثناء كان رايش يبدى موقفًا من التسامح (١٧) . بيد أن ميوله السلطوية كشفت عن نفسها فى وصفه للمجتمع الغير قمعى الذى يحمله المستقبل . فعلى سبيل المثال يجب أن يكون هناك قدر لا بأس به من التوجيه الإدارى الجنسى . فكل المؤسسات الكبيرة سوف تحوى موظفين جيدى التدريب فى علوم الجنس ، يشرفون على الأنشطة « بالتنسيق مع هيئة سيكسولوچية مركزية » .

كما أن هناك بالفعل سمة أقل جاذبية فى يوتوبيا رايش وهى طابعها التطهرى المتزمت بشكل حاد . فالثورة الجنسية كانت علامة لنهاية الفن الإباحى «البورنوجرافيك» . واللغة البذيئة . وكان هذا بالطبع منطقيا تمامًا . ولكن إحدى مفارقات المجتمع الغير قمعى أنه تجاهل تلك الحاجة للهروب الجنسى التى تشكل قاعدة لثقافتنا الفرعية الإيروسية . وبإيجاز، إن نهاية الكبت ستعنى وضع حد للنكات البذيئة ، وهو استنتاج كان متضمنًا بالفعل فى تحليل فرويد للفكاهة والكبت فى « النكات وعلاقتها باللاشعور» Jokes and Their Relation to The unconscious (١٨) .

لم يحالف رايش النجاح بالمرة فى محاولاته لإقناع اليسار الأوروبى بوضع الثورة الجنسية فى برنامجه السياسى . فعيادات الصحة الجنسية التى أقامها فى برلين مثل تلك التى فى ڤيينا كان حليفها الفشل . كما طرد رايش من الحزب الشيوعى عندما وجد قبيل ذلك أنه من الضرورى أن يترك الحزب الديمقراطى الاجتماعى . وفى

سنة (١٩٣٢) وحسب وجهة رايش الخاصة ، حظر كل من الاشتراكيين والشيوعيين فى ألمانيا توزيع الأعمال التى كانت تصدرها Verlag fur Sexual politik ، دار النشر الخاصة التى أقامها فى برلين .

لقد شجب الشيوعيون « علم النفس الجماهيرى للفاشية » على وجه الخصوص باعتباره « معادياً للثورة » . وهكذا عانى رايش من خلاف مع الماركسيين حتى قبل انتهاء العلاقة الرسمية بالتحليل النفسى . وبحلول نهاية عام (١٩٣٩) ، عندما غادر ألمانيا إلى إسكندنافيا ، كان قد تم رفضه من كلا المعسكرين .

ومهما يكن من شىء فقد كانت سنة (١٩٣٤) نقطة تحول مهمة فى حياة رايش المهنية . ففى صيف تلك السنة ، قبل دعوةً لتدريس تحليل الشخصية (الطبع) فى جامعة أوسلو . وأتاحت له الوظيفة الدخول إلى المعمل والفرصة للشروع فى أولى تجاربه البيوفزيقية (الفيزياء الحيوية) . ومن ثم انسحب رايش من المشهد السياسى ليكرس ما تبقى من حياته ، أولاً فى النرويج وأخيراً فى أمريكا لتطوير أكثر الأساطير البيولوچية تميزاً .

بيد أن هناك شواهد لا بأس بها على أن الأمور ربما لم تمض كما ينبغى ؛ فقد كان رايش قادراً على أن يمضى فى طريق الإحيائى السياسى التافه ، وأن يصبح المرشح الرئاسى الدائم لأحد أحزاب « الإصلاح الجنسى الاشتراكية » . وكتاباته تعج بإشارات غير مباشرة عن طموحاته السياسية . لقد أذعن رايش فترةً إلى إغراء السياسة . فبعد الفرار من ألمانيا وقبل استلام الدعوة إلى أوسلو ، قضى شهوراً عديدة فى الدنمارك ، وفى أثناء إقامته هناك قام بإقناع أحد أتباعه بخوض انتخابات البرلمان الدنماركى على برنامج إصلاح جنسى . بدا الأمر لبرهة وكأن حركة سياسية جديدة على وشك الانطلاق . ولكن لم يحدث شىء من هذا القبيل . ولم يتم تجديد الإقامة الدنماركية الخاصة برايش فاضطر إلى مغادرة البلاد .

وكلما كان رايش يتقدم فى العمر كان يضيق ذرعًا بالعملية السياسية برمتها . وكتب : « إن السياسى سرطان فى الكيان الاجتماعى » ، « ألا تكون سياسيا بعد الآن

الفضيلة الأسمى » . على حين كان رايش المبكر يعتبر ذلك علامة مؤكدة على التيبس النفسي . وأصبح الأمل الوحيد للجنس البشرى متمثلاً فى وضع حد للسياسة برمتها ، ومباشرة المهام العملية للحياة . لم يبد على رايش أنه كان منزعجًا من حقيقة أن هذا الهجوم المستحدث على السياسيين كان يتعارض مع التحليل المبكر « والسابق بشدة » للطابع السيكولوچى الجماهيرى لكل السلوك السياسى .

وقد جلب رفض رايش للسياسة معه الابتعاد الحتمى عن معلمه السياسى كارل ماركس ، لم يعترف صراحة بالقطيعة ، بيد أنها كانت جلية فى جميع كتاباته الأخيرة . لقد أسقط التحليل الطبقى باعتباره متحجراً . كما أكد بصفة خاصة على عدم وجود تضايفات ذات دلالة بين الموقف الطبقى وبنية الشخصية . لقد كان هذا الانتقاد لماركس ضمنيا فى اختزال رايش المبكر للتاريخ إلى عصرى النظام الأمومى والنظام الأبوى . وفى حقيقة الأمر لم يبق سوى أن تحليل الفاشية عنده ظل قائمًا كليةً داخل الإطار المرجعى الماركسى ، بيد أن رايش أصبح يعلن صراحة عن عدم جدوى التمايز بين البروليتارى والرأسمالى ، بصرف النظر عن وجود تمايزات اقتصادية دقيقة .

ووراء رفض رايش لماركس تقبع الدوافع الجوهرية نفسها التى أدت إلى خلافه مع فرويد . وإحدى الملاحظات التى قام بها رايش بنفسه والتى لاحظتها أنا قبلاً ، تستدعى هذه المقارنة . لقد حاول فى دراسة « المادية الجدلية والتحليل النفسى » إثبات أن كلا من فرويد وماركس قاما بتفسير الواقع انطلاقًا من الصراع ، سواء الصراع بين الطبقات أو الصراع بين الغرائز . وأشار رايش إلى هذا التوازى باستحسان واضح فى حينه ، بيد أن تفضيلاته الخاصة السيكلوچية والسوسيولوچية كانت تقع فى اتجاه مختلف بالكامل . لقد دللت فيما سبق على أن انشقاقه عن فرويد نشأ عن عدم رغبته فى قبول التضمينات التشاؤمية لنظرية فرويد الثنائية للغرائز . لقد رفض تصديق أن الإنسان يمكن أن ينقسم على نفسه بأكثر من تصديقه أن الثقافة يمكن أن تتعارض مع الطبيعة .

وبطريقة مشابهة اكتشف رايش فى النهاية أن مذهب ماركس عن الصراع الطبقى يتعارض مع ميله الخاص فى تصور الحياة الاجتماعية على أنها فى جوهرها متحررة من الصراع . فالتناحرات داخل المجتمع ليس لها أساس فى الواقع ، بل هى الخلق المصطنع من جانب الأيديولوچيات السياسية ، والماركسية نفسها تعد من أسوأ المنتهكين فى هذا الصدد . فتحت الصراعات الظاهرة تكمن جماعيات أساسية توحد جميع الأفراد المنتجين لذلك . فضل رايش فى نهاية الأمر بنتام على ماركس . فقد قاده انحرافه اليوتوبى إلى إسقاط الضغوط والتوترات الخاصة بالحياة الجماعية ، كما أسقط مثيلتها ، تلك الخاصة بالحياة النفسية .

وربما كان فرويد وماركس فى الواقع رفيقىّ ثورة كما طرح رايش سنة (١٩٢٩) ، بيد أنهما كانا أيضًا واقعيين . على حين كان رايش من ناحية أخرى رومانتيكيا فى سياسته بقدر ما كان فى سيكولوچيته الخاصة به .

(٦)

والعقدان الأخيران فى حياة فلهلم رايش هما الأكثر صعوبة من جميع الجوانب فى تناولهما . فإذا كانت أفكار رايش السياسية يوتوبية ، فإن تأملاته البيولوچية والكوزمولوچية لا يمكن أن توصف إلا بأنها جنونية . ومع ذلك ثمة منطق غريب تستند عليه حتى أكثر صيغه تطرفًا ، والدارس الذى انكب على أعمال رايش المبكرة سوف يكتشف أن علم الأورجونومى Orgonomy ، كما يسميه مألوف بطريقة تثير الفضول .

فى هذا التقدير الموجز لكتاباته البيولوچية الأخيرة ، أريد أن أؤكد على عرى الاتصال التى تربط نظريات رايش السوسيولوچية والسيكولوچية المبكرة برؤيته الفلسفية النهائية . إن تفاصيل علم الأرجونومى تنطوى على أهمية ضئيلة للمؤرخ الفكرى ، بيد أن التضاريس الخارجية لميثولوچيا رايش ضرورية بلا ريب فى فهمنا لتطوره الفكرى .

فمنذ ثلاثينيات القرن العشرين أصبح إجراءً متعارفًا عليه أن يتم التمييز بين تقليدين سائدين فى التحليل النفسى : الفرويدية التقليدية ذات التوجه البيولوچى من ناحية ، ونزعة المراجعة عند الفرويدية الجديدة ذات التوجه الثقافى من ناحية أخرى ، مع سيكولوچيّ الأنا الذين يعتلون السور الفاصل بينهما ، محاولين التوفيق بين كل منهما .

وبتعبير بسيط ، إن الخلاف بين هاتين المدرستين يدور على الأهمية النسبية للعوامل الثقافية عند مقارنتها بالعوامل الغريزية فى التطور النفسى . فقد اتهم الفرويديون الجدد التقليديين بتجاهل التأثيرات الاجتماعية والاقتصادية فى تكوين الشخصية ، بينما شجب التقليديون المراجعين على التخفيف من وطأة الحقائق التعيسة للحياة الجنسية والعدوان .

وقد تمثل وجه من شذوذ فكر رايش متعدد الأوجه فى أنه يتحدى التصنيف على أساس هذه القسمة الثنائية الراسخة . ومن ثم ظل رايش يمثل لغزًا لكلا المعسكرين . لقد أراد الفرويديون الجدد بشدة أن يزعموا أنه واحد منهم . وعلى أية حال ، كان رايش ممن لهم قصب السبق فى اكتشاف أهمية العوامل الاجتماعية فى التطور النفسى . واختلف مع التشديد « البيولوچى » الضيق لفرويد ووجه الاهتمام «للشخصية» بأكملها ، بما فيها بيئتها الثقافية . ومع ذلك كان رايش هو الذى دفع بالتحليل النفسى إلى أوج التطرف البيولوچى ، مختزلاً الحياة النفسية برمتها إلى مجرد تجل لتدفقات وتقلصات جسدية . وكان مفتتنًا منذ البداية بشغف فرويد بتفسير الظواهر النفسية بلغة مفاهيم الطاقة المستخلصة من العلوم الطبيعية . وفى الطور الأخير من حياته المهنية ، تتبع رايش بوضوح فرضيات فرويد الخاصة بالطاقة الجنسية إلى نتيجتها « العلمية » المنطقية : إلى رعب الفرويديين والفرويديين الجدد على حد سواء ، إذ اكتشف الواقع الفيزيقى للبيدو .

فالخط الذى يفصل ما هو نفسى عما هو جسدى لم يرسم بدقة قط فى فكر رايش ، وحتى فى « وظيفة الأورجازم » ، حاول إثبات أن ركود اللبيدو يمكن أن

يتسبب فى مرضٍ جسدى ، فضلاً عن المرض العقلى . علاوة على أن المرض الجسدى الذى تطور على هذا الأساس لم يكن نتاج توهم نفسى غامض بعينه .

لم يشأ رايش أن يتورط فى نظريات جورج جرودك السيكوسوماتية Georg Groddeck (النفس جسمية) ، فإذا كان لثنائية العقل والجسد أن تحسم على الإطلاق فإنها سوف تحسم فى صالح الجسد . فالطاقة الجنسية كانت نفسها هى النتاج العيانى « للعمليات الإفرازية الداخلية » . ومن ثم ، فالمرض الجسمى الحادث بسبب إقامة سد أمام الليبيدو كان له سبب « واقعى » شأنه شأن ذلك الحادث نتيجة العدوى أو العطل الميكانيكى .

ورغم أن نظرية الأورجازم فى منتصف العشرينيات من القرن العشرين كانت تتضمن بالفعل بذور انشغالات رايش البيولوچية الأخيرة . فلم يحدث سوى فى الثلاثينيات أن قام بتحويل اهتمامه الكلى نحو الأسس الفسيولوچية للحياة النفسية .

وكان أول مؤشر على هذا التحول فى المنظور نظرية منقحة عن أشكال العصاب وتحول مماثل لتكنيكه العلاجى . فبحلول سنة (١٩٣٥) أحل « الدرع العضلى » محل «الدرع الشخصى» كمظهر رئيسى للمرض النفسى . وراح رايش الآن يحاول إثبات أن الطاقة الجنسية لم تكن مسجونة بهذه الدرجة فى آليات الدفاع النفسى للمريض ، فى سمات الشخصية ولوازمها ، بقدر ما هى مسجونة فى تيبسه العضلى . إن العصابى هو شخص ذو جسد متصلب . ومن هنا تم التخلى على االعلاج التحليلى للشخصية لصالح ما أسماه رايش بـ « علاج الفيجيتو » Vegeto Therapy ، علاج النمو النباتى خليط غريب من اليوجا والكايروبراكتيك والمعالجة اليدوية Chiropractics . فالتيبس العضلى يتم تلطيفه من خلال تدريبات التنفس العميق والتدليك . وقد تم التخلى عن «العلاج بالكلام» تماماً ، على اعتبار أن الكلمات حسب اقتناع رايش ، تعوق العلاج . فالجسد فقط هو الذى يقول الحقيقة . وعلى نحو مشابه ، فى علاج الفيجيتو لم يعد للمرء أن ينشغل بالذكريات ، والأحلام أو بالتداعيات . فبدلاً من ذلك حصر رايش اهتمامه العلاجى بأكمله فى مجرد الهجوم على الجسد . فالعلاج النفسى الناجح

يتضمن إرخاء بنى العضلات المتوترة ابتداءً من الجبهة إلى الأسفل باتجاه الحوض ، وبإسقاط الانسدادات العضلية الأخيرة ، سوف ينهار المريض طواعيةً فى تشنجات لا إرادية ، يسميها رايش « الفعل المنعكس للأورجازم » Orgasm reflex . وخلاصة الأمر ، تتصاعد العملية العلاجية لتصل إلى تمثيل جسدى للمضاجعة الجنسية فى مكتب الطبيب . ومع الفعل المنعكس للأورجازم تحدث ثورة فى التكوين النفسى الكلى للمريض . فتغيير جسد شخص هو فى واقع الأمر تغيير لنظرته الكلية للعالم Veltanschauung .

جنبًا إلى جنب مع الثورة البيولوچية فى العلاج كانت محاولات رايش الأولى للكشف عن الحقيقة الفسيولوچية للبيدو . لقد بدأ بحثه عن جوهر الحياة الجنسية فى مجال الكهرباء . فمن عام (١٩٣٤) إلى عام (١٩٣٧) قام بسلسلة من التجارب ، أعدت لقياس « هل الأعضاء الجنسية ، تبدى فى حالة الإثارة زيادة فى شحنتها البيوكهربية» . وكانت النتائج شأنها شأن كل النتائج الخاصة بتجارب رايش ، مرضية للغاية . لقد وجد أن الإثارة الجنسية مماثلة لزيادة فى الشحنة الكهربية على سطح الكيان البيولوچى ، ولا سيما فى الأعضاء التناسلية ، بينما كان القلق والانفعالات المحبطة الأخرى مناظرة لانسحاب الطاقة الكهربية إلى مركز الجسم . ولم يعد مفهوم فرويد عن اللبيدو باعتباره معيارًا للطاقة النفسية « مجرد تشبيه بلاغى » . فلقد أصبح اللبيدو كهرباء والأورجازم عاصفة كهربية مثيرة . لقد لخص رايش نتائج تجاربه بإحكام ثم كتب «إننا جميعًا لسنا سوى آلة كهربية معقدة » . لم يظل رايش طويلاً قانعًا بنظريته الكهربية عن الحياة الجنسية ، رغم أنه لم ينكرها قط صراحةً . لقد احتوت النظرية بجلاء على كثير من التناقضات . بسبب أن الطاقة البيوكهربية انتهكت تقريبًا كل قوانين السلوك الكهربى المعروفة . وأهم من ذلك أيضًا ، أنه بدا من غير المقبول أن الحياة الجنسية ينبغى أن تكون مجرد شكل مختلف من الكهرباء .

فى غضون ذلك أظهر بحث رايش فى الحياة الميكروسكوبية للنباتات والحيوانات أن الحياة الجنسية ليست وحدها ، بل الحياة نفسها تعمل وفق النموذج الأورجازمى للشحن والتفريغ ، التمدد والانكماش .

ومن هذا الاستبصار إلى الفرضية الخاصة بنوع معين من الطاقة مقصور على الحياة والحياة الجنسية لم تكن سوى قفزة قصيرة . فى سنة (١٩٣٩) اكتشف رايش بالتحديد قوة الحياة هذه . أطلق عليها « طاقة الأورجون » Orgone energy ، وراح يكرس بقية حياته المهنية لاستقصاء صفاتها المميزة وتسخير قواها العلاجية الهائلة .

وكانت طاقة الأورجون هى « الدفعة الحيوية لرايش » . لقد أعلن رايش بوضوح برجسون Bergson سلفًا فكريا برفقة جيوردانو برونو Giordano Bruno ، ويوهانس كبلر Johannes Kepler ، ولكن على خلاف الدفعة الحيوية لبرجسون والقوة الحيوانية لكبلر Vis animalis ، أو أى استحضار آخر « لقوى الحياة » . كانت طاقة الأورجون «مرئية ويمكن قياسها وتطبيقها». لقد كانت طاقة الأورجون بحق عيانية بدرجة محيّرة ، فهى زرقاء اللون ويمكن ملاحظتها فى مثل هذه الظواهر الطبيعية كالوهج المشوب بالزرقة لكريات الدم « الحمراء » أو التلوين الأزرق للضفادع المثارة جنسيا . ويمكن قياسها بعداد مجال طاقة الأورجون ، كذلك بالكشاف الكهربى وعداد جايجر . ويمكن تجميعها فى مراكم لطاقة الأورجون . وأهم من ذلك أن طاقة الأورجون يمكن استخدامها لعلاج أى عدد من الأمراض النفسية والجسدية ، من الهستيريا إلى السرطان .

وعلاوة على التحديد الزمنى لاكتشاف رايش للأورجون ، كانت سنة (١٩٣٩) أيضًا السنة التى جاء فيها رايش إلى أمريكا . كان نزوحه على العكس تمامًا من نزوح العديد من مفكرى وسط أوروبا الآخرين الذين قاموا بالرحلة عبر الأطلنطى إبان الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين . فلم يتم طرده من قبل النازى ، رغم أنه كان لا ريب سيطرد فى النهاية . وقد هوجم بحثه الفيزيقى الحيوى أولاً من جانب العلماء ، ثم من جانب الصحافة الليبرالية فى النرويج . لقد أسفرت الحملة الصحفية عن مرسوم ملكى يقضى بأن على كل المحللين النفسيين أن يحصلوا على ترخيص من قبل الحكومة ، ومع استمرار الضغط قبل رايش دعوة من ثيودور ولف ، ممثل الحركة الطبية السيكوسوماتية الأمريكية . وفى مايو سنة (١٩٣٩) قام بنقل معمله الخاص بطاقة الأورجون بأكمله إلى فورست هيلز بنيويورك (١٩) .

وقد تأقلم رايش بسرعة وسهولة مع حياته الجديدة فى أمريكا . وفى هذا الصدد اعتقد أيضًا أن تجربته كانت على خلاف تجربة المهاجر الأوروبى النموذجي .

ومن عام (١٩٣٩) إلى عام (١٩٤١) شغل وظيفة أستاذ مساعد لعلم النفس الطبى بالمدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي بنيويورك سيتى ، وسرعان ما أقام عملاً خاصا مربحًا فى فورست هيلز . وبحلول عام (١٩٤٢) كان قد جمع مالاً يكفى لشراء ما يزيد عن مائتى فدان بالقرب من رانجلى ، بمين Maine ، حيث أنشأ معهداً للبحث الخاص سمى بالأرجونون Orgonon ، وهناك فى غابة مين ، ومدعومًا بالعديد من المعاونين ، واصل تجاربه الغريبة وعقد « اجتماعات أورجونومية » وإرسال خطابات غاضبة إلى الكونجرس يطالب بتشريع لحماية الحقوق الجنسية للأطفال والمراهقين .

وعلها مفاجأة بعض الشيء أن نجد أن رايش أحب أمريكا حبا جما . وكان رد فعله حيال هذا البلد فى واقع الأمر مختلفًا عن رد فعل العديد من المنفيين الأوروبيين الآخرين ممارسى التحليل النفسى ، أمثال : إريك فروم ، وثيودور أدورنو ، وهربرت ماركيوز ، الذين أزعجتهم النزعة السلطوية التى كانت تقبع خلف الواجهة الديمقراطية لأمريكا .

على أن أمريكا بالنسبة لرايش كانت البلد الوحيد فى العالم ، حيث يمكن للمرء « أن يناضل سعيًا وراء السعادة وحقوق الحياة . وحتى تجربة مكارثى لم تطفئ من حماسته . بل يبدو فى واقع الأمر أنه انخرط بتفانٍ فى إغواء محاربة الشيوعية فى مطلع خمسينيات القرن العشرين .

لقد أحنقه الليبراليون الخائرون الذين كانوا يرومون تسليم أمريكا للجواسيس المعتادين « للإمبراطورية الروسية الرجعية » وراح يشجب حلفاءنا المفترضين «ولا سيما البريطانيين » بسبب قيامهم بأعمال مع الديكتاتوريين الحمر .

ويبدو أن التفكير فى العودة إلى أوروبا بعد انتصار الحلفاء لم يخطر له على بال . ورغم أن سنوات حياته الأخيرة لم تكن هادئة على الإطلاق ، فإنه لا يمكن إنكار أن رايش أحس بالراحة فى أمريكا أكثر مما أحس فى أوروبا .

لقد تحققت اكتشافات رايش البيولوچية الأساسية قبل أن يطأ بقدمه أرض أمريكا . وانصبت أنشطته الفكرية فى العالم الجديد بشكل أساسى على تطوير عجيب للتضمينات الكوزمولوچية والدينية فى النهاية ، الخاصة باكتشاف الأورجون . فنشر كتابًا تلو آخر ، حيث صاغ ادعاءات فى غاية التطرف دفاعًا عن علمه الجديد . وفى الحقيقة إنه لم يحترم أيا من الحدود الأكاديمية التقليدية . كما استخف بحدود تعريفاته الخاصة . فقد تم تعريف طاقة الأورجون فى الأصل بأنها شكل الطاقة المقصور على الحياة ، ولكن فى عام (١٩٥١) أعلن أنها المادة الأصلية التى انبعث منها الواقع برمته . فالمادة نفسها تم خلقها فى أثناء العناق الجنسى أو تراكب تيارى طاقة أورجون . كما أن أنظمة المجرات والشفق القطبى الشمالى والأعاصير والجاذبية كانت بدورها مظاهر لطاقة الأورجون .

بإيجاز ، إن رايش اقترح نظرية مجال موحد أكثر طموحًا مما يمكن أن يتخيله أكثر الفيزيائيين افتقاراً إلى الانضباط . فكل مظاهر الواقع من الفصام إلى درب التبانة كانت متضمنة داخل منظومته ، ماعدا الطاقة الذرية التى كانت تحتفظ باستقلالها . لقد خلص رايش فى الواقع إلى تصور الكون بأنه صراع هائل بين طاقة الأورجون والطاقة الذرية . ويلفت النظر أن الواحدى راسخ الجذور فلسفيا قد توصل إلى نظرية ثنائية فى الكون لا تختلف عن المانوية . فالتناحر الأبدى بين إيروس وثاناتوس الذى تحدث عنه فرويد بتأثر شديد فى الصفحات الأخيرة ، من دراسة «الحضارة ومساوئها» راح يحظى الآن بتعزيزه العلمى . فصراع الحب ضد الكراهية لم يكن سوى تجل لتعارش كونى أكثر أساسية .

وكما كان الحال مع هيجل ، اعتبر رايش أن علمه بمثابة تتويج لتاريخ الفكر الغربى ، ودلل على أن حس الإنسان الغربى بالواقع قد انقسم إلى تقليدين فكريين متناحرين . فالعلم الطبيعى قام بتفسير الكون وفوق قوانين ميكانيكية صارمة ، ومن ثم سلب الكون الحيوية . وترتب على ذلك إحالة كل الوعى بالقوى المتدفقة والحية فى الكون إلى رجال الدين الذين – ولسوء الحظ – فسروا هذه الطاقات على نحو مشوه

«وغامض» بيد أن علم الأورجون تجاوز ثنائية العلم والدين ، هنا كان يمثل فهمًا علميا « أى عيانيا وملموساً وقابلاً للقياس » للقوى التى لم يستوعبها الدين سوى بطريقة غامضة وانطباعية .

والسمة الملحوظة الأغلب على هذا التاريخ الشارح الفكرى **Meta history** للحضارة الغربية كان تعاطف رايش المستحدث مع الدين . وكان قد بدأ حياته معادياً فولتيرياً للإكليروس . ومع ذلك استنتج فى نهاية المطاف أن تفسيرات الدين ، « مهما تكن رجعية » كانت إرهاصًا شرعيا بعلمه الجديد ، كما تعهد أيضًا بإعادة تفسير المذاهب المسيحية الأساسية من منظور معانيها « الأورجونومية » . فلقد مثل اللّه فى هذه المذاهب إسقاطًا يحمل طابع التشبيه الإنسانى لمحيط الأورجون الكونى . ومملكة السماء كانت تمثل رعشات الحياة القوية فى المسيح كما فى جميع البشر على وجه البسيطة ، والمسيح نفسه كان النموذج الأصلى للشخصية التجسيدية ، فى اتصال مباشر مع قوى الأورجون الكونية .

وكان رايش على استعداد حتى للتسليم بأن إنجيل القديس بولس المعادى للجنس على نحو صارم كان مبرراً تاريخيا ، نظراً « للمزاج الإباحى الفاحش والعليل للإنسان فى الأمور الجنسية » .

وبقدر ما فعل فيبر فى «الأخلاق البروتستانتية» ، ودور كاييم فى «الأشكال الأولية للحياة الدينية» ، ومالينوفسكى فى «السحر والعلم والدين» ، تخلى رايش عن تحيزاته التنويرية لصالح تفسير الدين باعتباره « وظيفيا » « فعالاً » من الناحية السيكولوچية والسوسيولوچية . فالدين لم يكن مجرد مخدر ، خدعة استخدمها الأغنياء للحيلولة دون مطالبة الفقراء بنصيبهم المستحق من ثروات الدنيا ، بل على العكس ، كان يمثل خيراً مؤكدًا، باعتبار أنه دون غيره حافظ على إدراك الإنسان لقوى الحياة . ومن التضليل إلى حد ما بالطبع « رغم أنه لم يكن كليةً كذلك » أن تقارن كتابات رايش فى الدين بكتابات علماء الاجتماع العظام فى الربع الأول من القرن العشرين . إن فيبر ، ودور كاييم ، ومالينوفسكى كتبوا عن الدين كغرباء عنه ، رغم أنهم كانوا بالتأكيد غرباء

متعاطفين . غير أن إمكان قول الشيء نفسه عن رايش يبدو مدعاة لما هو أكثر من الشك . فالمؤرخون غالبًا ما يكونون في غاية السطحية عند تشخيصهم الفلسفات العلمانية والأيديولوچيات السياسية باعتبارها معتقدات دينية في الأساس وأنا أشعر ، وبصفة عامة أن هذا التماثل ينبغي تجنبه . بيد أن الشواهد في حالة رايش ساحقة . فعلم الأورجونومي كان توهميا ومعقداً شأن أي منظومة لاهوتية ، ومضمونه كان مماثلاً لمضمون ديانات الخلاص العظمى . فلقد تعهد بتفسير شامل للواقع وعلاج كلي لأمراض الفرد والمجتمع .

وكما هو الحال مع كل المفكرين الدينيين ، كانت مشكلة رايش الفكرية الأكثر إلحاحًا هي قضية الشر. وكان قد اشتبك بالفعل مع المسألة في كتاباته الأنثروبولوچية ، حيث حاول تفسير كيف تخلى النظام الأمومي الأولي عن المجال للنظام الأبوي القمعي . ولكن كما اقترحت سابقًا ، كان الحل الذي توصل إليه في مستهل الثلاثينيات من القرن العشرين غير مقنع بالمرة . فتأملاته الكوزمولوچية المتعلقة بالتناحر الأبدي بين طاقة الأورجون والطاقة الذرية ربما اقترحت وسيلة للخروج من المأزق ، غير أن رايش لم يتتبع قط ذلك البديل .

إن قضية الشر في واقع الأمر ، كانت قضية المرض البشري : لماذا من بين كل الكائنات الحية يسقط الإنسان وحده مريضاً ؟

وفي أواخر الأربعينيات لم يعد بمقدور رايش أن يؤمن بأن ارتداء الإنسان الدروع العضلية والنفسية يمكن أن يتم تفسيره من منظور التأثيرات الاقتصادية والاجتماعية القمعية .

إن النظام الاقتصادي الاجتماعي الضار كان نفسه تجليا لاعتلال ما أكثر أساسية . فإذ يتخذ رايش فكرته الرئيسية من أسطورة شجرة المعرفة في سفر التكوين ، فإنه يستنتج في النهاية أن الوعي الذاتي كان مصدر الاعتلال البشري « في تفكير الإنسان حول وجوده وسلوكه ينقلب لا إراديا على نفسه » .

لقد وضع رايش ديكارت وهيجل على رأسيهما . فالإنسان حقا حيوان مفكر، والتاريخ البشرى كان العملية التى من خلالها أصبحت « طاقة الأورجون الكونية » [مرادفة للروح] على وعى بنفسها . بيد أن العقلانية والوعى الذاتى حرما الإنسان فى الوقت نفسه من عفويته البيولوچية والانفعالية . فالإنسان مرعوبًا من الخبرة العميقة بالذات ، قام بتسليح نفسه فى مواجهة القوى البيولوچية بداخله بإقامة الحاجز السيكولوچى لبنية الشخصية والحاجز السوسيولوچى للنظام الأبوى القمعى ورغماً عن نفسه على ما يبدو ، استنتج رايش شأنه شأن فرويد أن مصدر تعاسة الإنسان يكمن داخل الإنسان نفسه وفى الوقت ذاته ، حقق التحيز المعادى لفكر المثقفين المتضمن فى كل تفكيره أخيراً صيغة صريحة : الإنسان يعرف الكثير جدا للغاية وذلك ضد صالحه .

ورغم السلام النسبى والرفاهية التى لا تنكر لحياته فى أمريكا ، كان رايش يغدو مبغضًا للبشر بشكل متزايد ومتحاشيًا لهم فى سنواته الأخيرة ، وعندما تجاوز تقديره لذاته كل حدود سلامة العقل ، دع عنك التواضع ، نما لديه إحساس بالاضطهاد لم يكن بعيداً عن البارانويا . لقد تقمص كل شهيد عظيم ، من سقراط إلى ماركس ، والمسيح بحميمية لا يدانيها أحد .

لقد جسد كل منتقدى نظرياته فى أقانيم مختلفة من « الطاعون العاطفى » Emotional plague مثبتًا نفسه بأنه أكثر من ند لفرويد فى فن الجدال على أساس الاعتبارات الشخصية . كان رايش يخشى معجبيه الممكنين أكثر حتى من نقاده . لقد تملكته فكرة أن الناس أصحاب العقول القذرة سوف يسيئون استخدام نفوذه الفكرى ليطلقوا العنان « لوباء جماع مجانى للجميع » . فراح ينقح من جديد مصطلحاته أملاً فى إعاقة الاستثمار الإباحى لاكتشافاته . إن كلمة « الجنس » التى أسىء استعمالها ولطخت ، وتحولت إلى كابوس مرعب ، إلى مجرد حك لأعضاء ذكرية متبلدة داخل « أرحام آسنة » تم التخلى عنها بالمرة ، وأحل « عناق النمو الجنسى النفسى » محل «المضاجعة الجنسية » .

وتصدمنا طقوس التجنب المحكمة عند رايش باعتبارها كوميدية بعض الشىء ، ومخاوفه من الاضطهاد باعتبارها مبالغًا فيها إلى درجة الجنون . بيد أنه إلى حد ما كان مبررًا فى كلا الأمرين .

وبمقدار أنه لم يثر عمله أى استجابة على الإطلاق ، نراه قد انحصر فى جهات تدعو إلى الارتياب ، فى شعراء وروائيى جيل البيتنيك وبصفة خاصة وليم بوروز ، وألين جينسبرج الذين دمجوا البلاغة الرايشية فى تبن شديد البعد عن رايش للجنسية المثلية وعقاقير الهلوسة . ولا شك فى أن النهاية التعسة لحياة رايش المهنية أضفت بعض المصداقية على إحساسه بالاضطهاد .

ففى عام (١٩٥٤) رفعت هيئة العقاقير والغذاء الفيدرالية شكوى ضده بسبب تأجيره لجهاز علاجى احتيالى ، مركم طاقة الأورجون ، عبر حدود الولايات .

وكان مرك المركم عبارة عن صندوق سداسى الأضلاع ، بحجم كابينة تليفون ، داخله مصنوع من المعدن وخارجه من الخشب . وكان هذا يمثل ملاذ رايش العلاجى الأخير الذى استخدمه عندما أخفق علاج تحليل الشخصية و « علاج الفيجيتو » . وكان المريض ببساطة يجلس فى الصندوق ويتشرب إشعاع طاقة أورجون مركز . وعندما رفض رايش الحضور أمام المحكمة بخصوص ما اعتبره مسألة بحث علمى ، ثم إصدار أمر قضائى بحظر استعمال الجهاز .

وأخيرًا فى عام (١٩٥٦) قدم إلى المحاكمة بسبب استخفافه بأمر المحكمة . وفى الثالث من نوفمبر ستة (١٩٥٧) ، توفى رايش إثر نوبة قلبية فى السجن الفيدرالى فى لويسبرج ، بينسلفانيا ، بعد أن قضى تسعة أشهر من مدة عقوبته بالحبس سنتين .

وهكذا كانت النهاية حزينة ، بيد أنه « لا يسع المرء سوى الشعور بأنها » نهاية ملائمة لمثل تلك المسيرة المهنية الجادة كلية ، والفخمة على نحو ميئوس من تكلفها بحيث تصبح غير محسوسة متحولة إلى مهزلة .

* * *

هوامش

(١) كتاب « وظيفة الأوجازم » The Function of the Orgasm سنة ١٩٤٢ ليس ترجمة لكتاب Die Funktion des Orgasmus سنة ١٩٢٧ . إن قدراً كبيراً من مادة الدراسة التى تعود إلى سنة ١٩٢٧ ورد فى العمل المتأخر ولكنهما كتابان منفصلان بالنسبة لكل الأغراض التطبيقية . وهذا الشذوذ البيبلوجرافى ربما كان أوضح مثال على حالة النشر السيئة التى وجدت كتابات رايش نفسها فيها . وكان رايش قياساً بمعايير القرن العشرين غزير الإنتاج بشكل ملحوظ . فإن قائمة رسمية بإصداراته صنفتها مؤسسة Orgone Institut Press تظهر ستة وعشرين كتاباً وزهاء مائة مقالة (ملحق ٣ فى "Selected Writings") ، وقد صدرت غالبية الكتب الأكثر رواجاً لرايش عبر طبعات وترجمات متنوعة فى أثناء حياته ، وفى كل مناسبة كان يحمل على عاتقه مهمة تحديث أفكاره . ودائماً ولسوء الحظ دون أن يتجشم مشقه إعلام القارئ . فمن الغريب ، على سبيل المثال ، أن يعرض للمعاهدة السوفيتية النازية فى عمل مفترض أنه مكتوب سنة ١٩٣٥ . وهناك الحاجة على نحو جلى لطبعة منقحة لأعمال رايش ولكننى أسف على أن شيئاً من هذا القبيل ليس فى طور الإعداد .

(٢) رايش (فى تحليل الطبع) سنة ١٩٢٨ فى The Psychoanalytic Reader ص ١١١ ، ربما يفتقر هذا المفهوم عن العصاب إلى المعالم الواضحة للنظرية الفرويدية الأم ، بيد أنه يتضح أكثر أنه يتوافق مع الاستعمال الدارج المعاصر لكلمة (عصابى) ومع تحاملنا الفكرى ضد أى تفسير دقيق أو ميكانيكى لكيفية عمل الشخصية . بغرابة إن مصطلح عصاب المستخدم فى وصف زملة أعراض إكلينيكية يبدو قد عفا عليه الزمن بالمرة ، ربما لأن الاقتراح الخاص بجسم غريب داخل بناء شخصية أخرى تتمتع بالصحة مازال عالقاً به . بدلاً من ذلك يتحدث المرء عن (اضطرابات الطبع) ومفهوم رايش عن عصاب الطبع يعتبر معلماً مهما فى هذا التحول فى المنظور .

(٣) « الأنا والهوا » ليسا بالطبع متطابقين تماماً ، لأن مهام الأنا الجوهرية لا شعورية . انظر : The Ego and the Id, ... The Standard Edition Vol. XIX

(٤) رايش (الطبع التناسلى والطبع العصابى) سنة ١٩٢٩ فى The Psycho-Analytic Reader ص ١٢٥ يعرف الطبع هنا بأنه الطريقة النمطية لرد فعل الأنا تجاه الهو والعالم الخارجى . ربما يفضل اعتبار أن الطبع هو أسلوب الأنا .

(٥) لقد أسهبت بعض الشىء فى تبسيط موقف رايش للتأكيد على أن ما أشعر به هو المنطق الضمنى لعلم الطبع لديه . إن التصور بأن الطبع نفسه يعد مرضاً مقترح فى عبارات مثل (الطبع هو أولاً وأساساً ميكانيزم وقائى نرجسى) ، (الطبع التناسلى والعصابى ، ص ١٢٥) ، و (الطبع يكمن فى تغير ثابت لدى الأنا يمكن أن يصفه المرء بأنه صرامة) (Character Analysis) ص ١٤٥ على سبيل المقارنة يجب أن أذكر أن رايش حاول مراراً التمييز بين بنيتى الطبع الحسن والسيئ . ولكن عند التمحيص

الدقيق يتضح أنه تمييز مضلل . فالطبع الحسن ، الطبع التناسلى يبدو نوعًا من الشخصية المضادة . إنه يمثل أسلوبيًا للأنا شديد الشفافية لرغبات الهو ، ولكن لا يبدو لى أن الطبع التناسلى على هذا القدر من الأهمية كنمط بنائى يمثل حاصل مجموع الفضائل المتخيلة ، سواء لبيدية أو غيرها . انظر : (الطبع التناسلى والعصابى) ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(٦) The Function Of The Orgasm ص ١٤٨ (تحت الميكانيزمات العصابية ووراء كل التخيلات والدوافع الخطرة والمتنافرة واللاعقلانية وجدت شيئًا من الطبيعة البسيطة واللطيفة والواقعية) .

(٧) ها هو تفسيره الخاص ، من كتاب The Function Of The Orgasm ص ١٦٥ - ١٦٨ . فى الثانى عشر من ديسمبر سنة ١٩٢٩ ، كان حديثى فى حلقة فرويد الخاصة يدور حول الوقاية من العصابات ، كانت هذه الجلسات الشهرية بمنزل فرويد متاحة فقط لموظفى جماعة التحيل النفسى وقلة من الضيوف . كل شخص كان يعلم بأن المناقشات على درجة كبيرة من الأهمية .. فى مدار تلك المساءات بمنزل فرويد والتى خصصت لمناقشة الوقاية من العصابات ومسألة الثقافة . أعلن فرويد صراحةً للمرة الأولى عن هذه الآراء التى صدرت سنة ١٩٣١ فى كتاب « مساوئ الحضارة »(Das Unbehagen in der Kultur) والتى كانت غالبًا فى تعارض شديد مع آرائه التى صرح بها فى كتاب « مستقبل وهم » Die Zukunft einr Illusion) قلة قليلة فقط كانوا على دراية بأن كتاب فرويد « مساوئ الحضارة » (Unbehagen in der Kultur) نشأ عن هذه المناقشات حول الثقافة التى دارت لدحض عملى المنقح والخطورة المفترض أنها تنبعث منه ويتضمن الكتاب عبارات استخدمها فرويد فى نقاشاتنا لمعارضة آرائى .

(٨) يمثل كتاب « الثورة الجنسية » (The Sexual Revolution) كابوس محرر . الكتاب الذى يدور تحت هذا العنوان فى طبعة ذات غلاف ورقى لدار نشر Noonday Press (نيويورك ١٩٦٢) يعد ترجمة ومراجعة لكتاب (Die Sexualitat im kulturkampf) الذى طبع للمرة الأولى سنة ١٩٣٦ . وعليه فالعلمل الأخير يمثل فى الواقع كتابين فى واحد : النصف الأول عبارة عن نسخة موسعة Geschlechtsreife, Enthaltsamkeit Ehemord ص (XXXI) الذى طبع فى الأصل سنة ١٩٣٠، أما الجزء الثانى فتحت عنوان : The Strggle for the New Life in the Soviet Union ويبدو أنه كتب سنة ١٩٣٥ .

(٩) ذهب رايش أيضًا إلى القول بأن الحرب العالمية الأولى نشأت نتيجة الحياة الجنسية الغير مرضية للقيصر والطبقة الأرستقراطية الألمانية .

(١٠) انظر ملاحظة المترجم لـ (الطبع المازوخى) فى (Character-Analysis) ص ٢٠٩ الطريقة التى بالغ بها فرويد فى رد فعله تجاه مقالة رايش عن المازوخية تضفى بعض الوزن على تحليل رايش النفسى لفرويد ، كما ذكرت ذلك منذ بضعة صفحات . يمثل (الطبع المازوخى) أطروحة منطقية تمامًا من التنظير الخاص بالتحليل النفسى دون ملاحظة سياسية عابرة ، ومع ذلك فقد أزعج فرويد كثيرًا لدرجة أنه أصر طوال فترة أنه لا يمكن له أن يظهر فى Internationale Zeitschrift من غير التعليق التالى للمحرر : ثمة ظروف خاصة اضطرت الناشر إلى لفت انتباه القارئ لدرجة الاستخفاف . فى إطار التحليل النفسى تعطى هذه الصحيفة لكل مؤلف يقدم مقالاً للنشر حرية رأى كاملة وعليه لا يتحمل أى مسئولية عن هذه الآراء . على أنه فى حالة الدكتور رايش يجب أن يتم إعلام القارئ أن المؤلف عضو فى الحزب البلشفى . وكان معروفًا أن البلشفية ، تضع حدوداً للبحث العلمى مثل التى يضعها نظام الكنيسة . إن سلطة الحزب

تتطلب أن كل شىء يعارض أوليات عقيدته يرفض ، والأمر يرجع إلى قارئ هذا المقال فى نفى مثل هذه الشبهات عن المؤلف ، فالناشر كان سيقوم بعمل نفس التعليق إذا كان تحت يده عمل لعضو من أعضاء الجمعية اليسوعية . Rich Speak of Freud ص ١٥٥ . واصل فرويد مضايقته فى السنوات التالية ، عندما شارك باعتباره رئيساً لجمعية ناشرى التحليل النفسى الدولية فى قرار إلغاء نشر كتاب رايش) Character-Analysis) انظر : Rich Speaks Of Freud ص ١٥٩ - ١٦١

(١١) يصرح فيليب ريف أن رايش أطلق على نفسه صراحةً (ماركسى فرويدى) ربما كان يستخدم هذا التعبير بين الفينة والفينة (ليس بوسعى أن أسترجع سوى مرة واحدة - فى مقدمة الطبعة الثانية لكتاب (The Sexual Revolution) بيد أنه يقيناً لم يستخدمه بأى قدر من التماسك . انظر : ريف The Triumph Of the Theraputic (نيويورك سنة ١٩٩٦) ص ١٤٣

(١٢) على سبيل المثال دافع رايش بأن فرويد أظهر كيف أن التطور اللبيدى للطفل يسير بطريقة (ديالكتيكية) من الصراع بين الغريزة والواقع الخارجى . إن الطفل يتقدم من مرحلة تثبيت ليبيدى إلى أخرى ، ليس على قاعدة فطرية للتطور (والتى كانت ستصبح ميتافيزيقية وغير ديالكتيكية) ولكن كنتيجة لتصادمات متكررة بين الغريزة والمجتمع ، الرغبة والإحباط ، والتى تدفع الغريزة للبحث عن منافذ جديدة دائمًا (Dialektischer materialismus) ص ٣٠ - ٣١ .

(١٣) بطريقة ساخرة ، كان تحليل رايش لنفس المسألة الألمانية يحمل تشابهاً لافتاً مع الدفاعات التى قام بها هؤلاء المحافظون الألمان أمثال : فريدريش ماينيك ، وجير هارد ريتر الذين فى تلهفهم لإعفاء الصفوة الألمانية كانوا متسرعين فى إلقاء اللوم على عاتق العامة .

(١٤) إريك فروم « الخوف من الحرية » Fear of Freedom لندن سنة ١٩٦٠ بصفة خاصة الفصلين الثالث والسادس . لقد استخدمت طبعة إنجليزية ذات غلاف ورقى للكتاب الذى أصدر أصلاً تحت عنوان : Ecape From Freedom « الهروب من الحرية » سنة ١٩٤٢ .

(١٥) يجب أن يلاحظ أن رايش أحس أن نظرية النظام الأمومى الأولى أعلنت استحالة تفسير فرويد الأسبق عن أصول الحضارة فى الطوطم والتابو . لقد افترض فرويد أن عقدة أوديب كانت المحرك الأساسى فى هذا التطور ، إن الإخوة الذين يرغبون فى أمهم ، قاموا بقتل أبيهم ليتمكنوا منها . هكذا ، وبعيداً عن أى شعور عميق بالإثم ، يبتكرون أول نمط من التشريع الاجتماعى ، تابو غشيان المحارم . إن المشكلة التى تعترى هذه النظرية وفقًا لرايش هى أنها تجاهلت النسبية الثقافية لعقدة أوديب . هنا كان مالينوفسكى على وجه الخصوص مطلوباً للإدلاء بشهادته . فى المجتمع الأصلى ذى النظام الأمومى ، وبعيداً عن كونها المحرك الأساسى لدياليكتيك الحضارة اتضح أن عقدة أوديب نفسها هى النتيجة للنظام الأبوى السلطوى . رايش Didektischer Materialims ص ٣٨ - ٣٩ ، Mass Psychology Of Fascism ص ٤٧ - ٤٨ .

(١٦) أيضًا التمييز بين الطفولة والبلوغ يميل إلى التلاشى فى سيكولوجيا رايش . إن فترة الكمون فى مخطط فرويد التطورى اتضح أنها نتاج حضارتنا القمعية . فبالضبط مثلما سيقضى إلغاء القمع على عقدة أوديب سوف تختفى أيضًا الفترة الطبيعية المفترضة للامتناع الجنسى بين مرحلتى الطفولة والبلوغ - رايش The Function Of The Orgasm

(١٧) رايش The Sexyal Revolution ص ٢١١ اقترح رايش أيضًا أن يعادل تطور المثلية الجنسية بما يمكن وضع اصطلاح (العسكرية المشتركة) له ، إدماج الشابات فى حياة الجيش والبحرية The Sexual Revolution ص ٢٦٤ .

(١٨) نفسه . روى شخص ما أنه من بين معارفه العديدين لم يكن هناك سوى شخص واحد لم يسمع أنه قال نكتة بذيئة ، وكنت أنا ذلك الشخص Listen Little Man س ٦١ - ٦٢ .

(١٩) The Strange Case Of Wilhelm Reich س ٢١ - ٢٢ ، برهل Wilhelm ص ٤٣٦ ، مذكرة بيوجرافية في Selected Writings ص ٥ .الأنثروبولوچى برونيسلاف مالينوفسكى الذى كان صديقًا لرايش ومعجبًا به ، ساعد فى تدبير نزوحه إلى أمريكا فى أثناء صعوبات رايش مع الحكومة النرويجية ، كتب مالينوفسكى خطابًا فى صالحه ، تضمن هذا التقرير التالى : (من خلال أعماله المنشورة واتصالاتى الشخصية به فإن الدكتور فلهلم رايش) قد أثار إعجابى بوصفه مفكرًا أصيلاً وبارزًا ، شخصية فريدة ورجلاً ذا خلق متفتح وآراء جريئة Riech Speaks Of Freud ص ١٩ . انظر أيضًا ص ٢١٩ - ٢٢٦ .

الفصل الثـانى

جيزا روهايم

كانت راديكالية جيزا روهايم أقل وضوحًا من مثيلتها لدى فلهلم رايش . كان روهايم غير سياسى شأن فرويد نفسه ، ولم يكن يظهر نقده الثقافى فى صورة يوتوبيا جنسية كما فعل رايش . ومع ذلك فهو ينتمى بالقطع إلى أى دراسة خاصة « باليسار الفرويدى » .

وبأشد المعانى عمومية كان روهايم ثوريا بفضل الإخلاص الذى طبق به مقولات التحليل النفسى على دراسة الثقافة. فى الواقع ، إن الأنثروبولوچيين المتمرسين كانوا مراراً يأسفون على جمود تفسيراته . على أنه من منظور هذه الدراسة ، فتلك تحديداً الصرامة التى تتبع بها روهايم تفسير التحليل النفسى للثقافة ، حتى إلى نتائجه السخيفة ، هى التى تؤهله بوصفه راديكاليا فرويديا . علاوة على أن ما زاد وغطى على هذه الراديكالية الأسلوبية أن المضمون الواضح لفكر روهايم كان انتقاديا فى الأساس . أنى واتته الفرصة ، كان يحمل على عاتقه استهجان قمعية الحضارة الحديثة . لقد كان مزدريًا على نحو متعال لكل الأيديولوچيات والتقاليد الفكرية التى عملت بكل طريقة على تسويغ النظام الثقافى القائم . ومن ثم ، رغم أن عداء روهايم للثقافة لم يكن بدون ازدواج فرويدى مميز ، فإنه كان مع ذلك أكثر وضوحًا وأقل مراوغة بكثير من عداء فرويد . ويمكن للمرء أن يقول بأن عمله كان يمثل موقفًا وسطًا بين الإذعان المعذَّب لفرويد والرفض المطلق لهربرت ماركيوز .

لقد كان روهايم مفكراً شديد التماسك . فبعدما اعتنق التحليل النفسى ، ظل ثابتاً على تقليديته . ولذلك ، كان تطوره الفكرى موازياً بوضوح لتقلبات مسيرة فرويد . ورغم ذلك فقد مر فكره بتطور لا بأس به ، ولقد بحثت كما فى حالة رايش كل الانقطاعات المهمة واستمراراتها الضمنية فى تطوره كمنظر اجتماعى . وكان الهدوء النسبى لحياة روهايم عاكساً جيداً لثباته الفكرى ، إذ كان أكاديميا بمعنى الكلمة . فالانشغالات السياسية الخاصة بأوديسة رايش لم تكن تتناسب إطلاقاً مع سياق حياته المهنية القابلة للتوقع . وفى الواقع ، لم يكن هناك سوى حدث واحد فى حياة روهايم : رحلته الميدانية إلى إستراليا والبحار الجنوبية بين سنتى ١٩٢٩ ، ١٩٣١ .

ورغم أن روهايم كان محللاً نفسيا متمرساً ، فإنه كان يعتبر نفسه فى الأصل أنثروبولوچيا محترفاً .

وكان تدريبه الأكاديمى داخل الأنثروبولوچيا ظل طوال حياته المهنية مواكباً للتطورات داخل هذا التخصص المعرفى . ومن ثم انشغلتُ فى هذا الفصل بمكانة روهايم فى تاريخ حركة التحليل النفسى ، وبعلاقة فكره بالمناظرات الكبرى فى تاريخ الأنثروبولوچيا. قضايا النزعة النشوئية EVolutionism ، والانتشارية Diffusionisun ، والوظيفية Functionalism . وحاولت بصفة خاصة أن أظهر دين روهايم لمؤسسى الأنثروبولوچيا المعاصرة ، سير إدوارد برنيت تيلور Edward Burnett Tylor ، وسير جيمس فريزر Jammes Frazer ، وفى الوقت نفسه حاولت أن أوضح معارضته لأكثر علماء الأنثروبولوچيا تأثيراً فى القرن العشرين ، برونيسلاف مالينوفسكى Bronislaw Malinowsky .

وهذا الانشغال بمكانة روهايم فى تاريخ الأنثروبولوچيا ربما لا يبدو وثيق الصلة على نحو مباشر بانشغالى الحالى بإسهامه فى تقليد التحليل النفسى الثورى ، ولكن فى الواقع ، لقد كان بواسطة انتقاد للأنثروبولوچيا المعاصرة أن توصل روهايم إلى بعض من أكثر استنتاجاته راديكالية .

وكان روهايم مثل رايش ، غزير الإنتاج جداً. على أنه مقارنةً برايش كان قبل أى شىء باحثًا علميا . وكان تبحره مذهلاً فى واقع الأمر . فكان بالطبع على ألفة تامة

بخبايا نظرية التحليل النفسى . فى الوقت ذاته كان السيد المتمكن من الأدب الأنثروبولوچى المرجعى ودارساً للتاريخ القديم والميثولوچيا . لقد قرأ بتوسع فى التقاليد الأدبية الأوروبية الأساسية وكان هاوياً على دراية جيدة فى مجال نقد الكتاب المقدس .. وكان مطلعاً كل الاطلاع على آداب ثلاث لغات أوروبية وتعلم على الأقل المبادئ الخاصة بلغات بدائية عديدة لكى يتمكن من القيام ببحثه الميدانى . وكانت كتبه العشرون ومقالاته التى بلغت عدة مئات موزعة بالتساوى تقريبًا بين المجرية والألمانية والإنجليزية .

وعلى وجه العموم ، فقد خص المجرية باهتمامه المحدود بفلكلور وطنه الأصلى ، والألمانية بإسهاماته النظرية فى التحليل النفسى ، والإنجليزية بكتاباته الأنثروبولوچية الفنية .

وكانت خبرة روهايم اللغوية المدققة مصدر قلق متعلق بالدراسة العلمية من جانبى . فلقد طالعت الأعمال باللغة الألمانية والإنجليزية ، غير أن الكتابات باللغة المجرية ظلت تتجاوز مقدرتى . لذا اضطررت إلى افتراض أن روهايم حرص على تقديم أهم استنتاجاته عادةً بأكثر الوسائط انتشاراً بين الدارسين ، أى بالألمانية والإنجليزية .

ورغم تبحره الرهيب ، لم يكن متحذلقًا دعيا . لقد كان فى واقع الأمر نداً بمعنى الكلمة لرايش فى إطلاق العنان لذاته فى النظرية . ناهيك عن أن كتاباته عسيرة القراءة شأنها شأن كتابات رايش على حد سواء ، رغم كونها كذلك لأسباب مغايرة تماماً .

فنواحى القصور الأسلوبية لدى روهايم كانت تلك المتعلقة بالدارس الأثرى مفرط الاضطلاع . فتكنيكه كان إغراق القارئ بأوصاف مفصلة لأساطير ، ومعتقدات شعبية وأعراف طقسية تبدو بلا نهاية . فالنتائج التى رغب فى استخلاصها من تلك الكتلة الضخمة من الأدلة غالباً ما كانت تظهر بين طيات أمثلة ساذجة ، وأحيانًا بدون لياقة . فى فقرة منفصلة . بالإضافة إلى أنه كان على ما يبدو يكتب بسرعة كبيرة . مبدداً وقتاً محدوداً فى التفاصيل الدقيقة لأسلوب النثر والتنظيم (١) . ومع ذلك فرغم ما يحيط

كتاباته من عدم اكتراث ، فإنها تشكل إنجازًا ضخمًا . وقد تمكن من مواصلة التحليلات النظرية شديدة التعقد ، والعديد من النصوص فى أعماله كانت موجزة محكمة التدليل مثل أى شىء كتبه فرويد . ومن ثم آمل ، حتى أكثر مما فى حالة رايش، أن أؤكد على أن جيزا روهايم مفكر مهمل دون وجه حق ، وشخصية على قدر كبير من الأهمية فى تاريخ التحليل النفسى ، وربما أقل شأنًا إلى حد ما فى التاريخ الفكرى العام للقرن العشرين .

(١)

ولد التحليل النفسى فى أثناء سكرات موت الإمبراطورية المجرية النمساوية . على أن الحقيقة التى مفادها أن الإمبراطورية ظلت متماسكة حتى سنة ١٩١٨ ربما لم يؤكدها مؤرخو الفرويدية بدرجة كافية . وهذا الإهمال قد أخفى إلى أى مدى أسهم المفكرون المجريون فى تطوير نظرية التحليل النفسى .

وفى الواقع ، يمكن القول بأن التحليل النفسى منح المفكرين المجريين أحد أهم وسائلهم للولوج إلى مجتمع مفكرى أوروبا الغربية . فبعد فرويد « إذا أغفلنا مؤقتًا الرموز الهرطقية أمثال يونج وأدلر » كان أعظم المحللين النفسيين الأصلاء المجرى ساندر فرنزى . فساندر فرنزى Sandor Ferenczi هو الذى أسس جمعية بودابست للتحليل النفسى سنة ١٩١٣ ، والذى بوصفه الرئيس والعضو الأبرز فى الجمعية سرعان ما جعل من بودابست أحد المراكز المهمة للتحليل النفسى فى أوروبا . وقدم العديد من غير المجريين من بينهم ميلانى كلاين Melanie Klein ، إلى بودابست بغية التحليل والتدريب مع فرنزى . وعلى أى حال كان إنجازه الرئيسى إدخال الموهبة المجرية فى دراسات التحليل النفسى . فمن بين ألمع طلابه كان ساندر رادو Sandor Rado ، وجيزا روهايم Giza Roheim . ظل روهايم صديقًا حميمًا وتابعًا حتى وفاة فرنزى سنة ١٩٣٣ ، وهناك فى الحقيقة ما هو أكثر من مجرد تشابه عرضى بين أساليبهما التحليلية الجازمة والمتطرفة فى أغلب الأحوال .

ولد روهايم فى بودابست سنة ١٨٩١ . كان الطفل الوحيد لأسرة بورجوازية ميسورة ، وهى خلفية ألقى عليها أحد المعارف اللوم للتسبب فى « غطرسة ما وطبيعة قطعية اتسمت بها شخصيته الناضجة » . وكانت اهتمامات روهايم المبكرة أدبية وتاريخية صرفة . وقد اشترك فرويد فى اهتمامات مماثلة عندما كان شابًا ، لكنه بالطبع استمر فى متابعة دراسة علمية بحتة . وعلى سبيل المقارنة كان مجمل تدريب روهايم المهنى ، فى الجغرافيا والأنثروبولوچيا . وهو فى الحقيقة لم يحصل على شهادة دكتور فى الطب ، MD ، رغم أنه حظى بتدريب إكلينيكى فى معهد بودابست للتحليل النفسى .

ولم يكن هناك كرسى أستاذية للأنثروبولوچيا فى المجر قبل الحرب ، ومن ثم اضطر روهايم للانتقال إلى جامعات لايبزج وبرلين حتى يتسنى له مواصلة التدريب المهنى الذى يتمناه . وحدث فى أثناء هذه الإقامة فى ألمانيا أن تم تقديمه إلى التحليل النفسى ، واقتنع بسهولة بوجهة النظر الفرويدية . إلا أن تحويل مساره لم يعن أى تخل عن التزامه بالأنثروبولوچيا ، لكنه فى المقابل قاده إلى ابتكار فرع جديد أطلق عليه روهايم « أنثروبولوچيا التحليل النفسى » سنة ١٩١٥ . بعد إتمام تعليمه النظامى أقام روهايم منزله فى المجر وعندما أنشأت حكومة بيلا كون Bela Kun (بعد الثورة التى هزمت سريعًا) كرسى أستاذية للأنثروبولوچيا بجامعة بودابست كان روهايم أول متقلد له .

كان عمل روهايم المبكر تقليديا إلى حد ما من منظور الأنثروبولوچيا الأكاديمية . وقبل رحلته الميدانية من سنة ١٩٢٩ إلى ١٩٣١ كان أنثروبولوچيا تأمليًا بالاختيار والاضطرار . لقد قرأ بتوسع فى الأدب البدائى لدى ثقافات بدائية ، وجمع مكتبة هائلة من أعمال الفلكلور الأوروبى . واستنادًا إلى هذه القراءة وفى خصوصية حجرة مكتبه قدم من خلال التحليل النفسى « تفسيرات » لمعتقدات وممارسات قام بتسجيلها باحثون ميدانيون . وهذه الكتابات قبل عام ١٩٢٩ يمكن أن تنقسم إلى مجموعتين ، وهو تقسيم يعكس التوتر الأساسى فى كل الأعمال التالية لروهايم . فهناك فى المقام الأول

دراساته الخاصة بالفلكلور والميثولوچيا التى تضمنت تفسيرات التحليل النفسى الثقافى لمصنوعات ثقافية معينة .

وثانيًا ، كانت هناك مجموعة من الكتابات كرست للدفاع عن نظرية الجريمة الأولية لفرويد وتطويرها . ولأن تطور روهايم الفكرى يمكن أن يوصف باعتباره محاولة ممتدة لحل الافتراضات المتناقضة المتضمنة فى سعى التحليل النفسى ومسعى الأنثروبولوچيا فسيكون جديرًا بالاهتمام أن ندرس عمله لدى كل فئة .

إن كتابةً تمثل النوع الأول ، تجلت فى دراسة روهايم عن « سحر المرآة » "Spiegelzauber" صدرت سنة ١٩١٩ (٢) . تولى هذا العمل تحليل أعراف ومعتقدات فلكلورية متنوعة اشتملت على المرايا ، مثل الخرافة المألوفة بأن كسر مرآة سوف يجلب سبع سنوات من الحظ العاثر . احتوى الكتاب حرفيا على المئات من هذه الموضوعات المنقولة فى الأصل من الفلكلور الأوروبى . صنف روهايم تلك المصنوعات (المرايا مثلاً) تحت عناوين مختلفة عدة وفقًا لمعانى التحليل النفسى التى تؤديها .

وكانت الأداة المفهومية الأساسية التى استخدمها لتفسير تلك المعتقدات والأعراف هى نظرية التحليل النفسى فى النرجسية ، ومن ثم قام بتفسير تابوهات عديدة ضد النظر إلى المرايا كمحاولات لقمع أمنيات طفولية ونرجسية غير اجتماعية . إضافة إلى أن العرافين الذين كانوا يستخدمون المرايا فى التنبؤ بالمستقبل تم تحليلهم باعتبارهم أفرادًا لم يتجاوزوا قط المرحلة النرجسية الطفولية فى التطور النفسى . كما فسرت الخرافات واسعة الانتشار التى تتعلق بمرايا مكسورة بأنها دوافع تدميرية موجهة ضد شخص محبوب ، وهو على الأغلب أحد أفراد الأسرة .

لقد أفرطت بشدة فى تبسيط مضمون وتدليل « سحر المرآة » ، بيد أن ما تقدم ذكره يجب أن يكون كافيًا لتوضيح الطريقة الأساسية التى استخدمها روهايم فى دراساته الخاصة بالتحليل النفسى للفلكلور وبطبيعة الحال ، لم يكن المحلل النفسى الوحيد ولا الأول الذى يتصدى لهذا النوع من البحث . فلقد وجه فرويد اهتمامه فى بعض الأحيان إلى الفلكلور والميثولوچيا ، ومن بين رواد التحليل النفسى قام أوتورانك ،

وإرنست جونز ، وكارل يونج بعمل مشابه . ومع ذلك كان روهايم المحلل النفسى الأول الذى جعل مثل هذه الدراسات شغله الشاغل إذا لم تكن شغله الأوحد .

وفى دراساته الخاصة بالتحليل النفسى للفلكلور ، أنشأ روهايم افتراضات سيكولوچية وسوسيولوچية معينة ، وأى تحليل لهذه الافتراضات المسبقة سيلقى ضوءًا على علاقة عمله بالتقاليد الفكرية الأساسية فى تاريخ الأنثروبولوچيا . غير أن الافتراض الأهم ومع ذلك ربما كان الأقل وضوحًا ، هو أن المصنوعات الثقافية يمكن تفسيرها من منطلق سيكولوچيا الفرد . لقد تجاهل روهايم بعجرفة إمكانية أن تنطوى المعتقدات والعادات المختلفة محل الدراسة على معانى اقتصادية أو دينية أو سوسيولوچية . على وجه العموم ، لقد رفض التسليم بأى فارق جوهرى بين الضلالات الخاصة بالفرد وتلك الخاصة بالجماعة . بيد أنه فى مسار حياته المهنية فيما بعد ، كان على استعداد بأن يعترف على الأقل بالتفسيرات الغير سيكلوچية ، ولو فقط ليفندها . على أنه فى السنوات الأولى قرر بوضوح أن يتجاهل مثل تلك البدائل .

كان روهايم على وعى تام بأن الافتراض الذى ساقه يتعلق بالأساس السيكولوچى الفردى للسلوك والأفكار المشتركة . لقد كان افتراضًا وضعه فى خصام مع مدرسة أنثروبولوچيا دوركايم ذات النفوذ الكبير فى ذلك الوقت ، (مارسيل موس – لوسيان ليفى برول – الفريد رادكليف – براون) التى لم تسمح بأى محاولة لتفسير السلوك الجمعى من منظور علم النفس الفردى . وفى هذا الصدد كما فى العديد من الأمور الأخرى ، كان روهايم ينتمى إلى تقليد بال فى الأنثروبولوچيا خاص بالقرن التاسع عشر . لقد شاطر الافتراضات المسبقة لمؤسسى العلم ولا سيما تلك الخاصة بالسير إدوارد برنيت تيلور ، الذى فسر الاعتقاد واسع الانتشار بروحانية الطبيعة (النزعة الإحيائية Animism) بمفهوم سيكولوچيا حلم الفرد . بالطبع من المهم أن نشير إلى أن منظور روهايم السيكولوچى كان ذلك الخاص بالتحليل النفسى ، فلقد رفض المحاولات الساذجة التى قام بها الآباء المؤسسون لتفسير الثقافة من منطلق سيكلوچيا عقلانية بسيطة . فالدوافع السيكولوچية التى تكمن وراء معتقد ما أو ممارسة معينة

كانت دائمًا دوافع لا شعورية . فالأسطورة فى واقع الأمر كانت انعكاسًا للتجارب النفسية الداخلية للفرد ، غير أن هذه التجارب لم تكن معلومة للفرد نفسه . خلاصة الأمر ، يتعين على الأسطورة أن تُعامل إلى حد كبير على أنها المضمون الظاهر للحلم .

ويتمثل الافتراض الأساسى الثانى لدراسات روهايم الفلكلورية فى « الوحدة النفسية للجنس البشرى » وكدأب نزعة الرد السيكولوچى لديه ، كان هذا الافتراض يعكس الاعتماد الفكرى لروهايم على مؤسسى الأنثروبولوچيا الحديث فى القرن التاسع عشر . فيمكن أن يوصف تاريخ الأنثروبولوچيا بأنه نزاع غير محسوم حول مصدر التماثلات التشابهات الثقافية . لكن القضية المكملة المتعلقة بكيفية تفسير الاختلافات الثقافية اتضح أنها محيرة . لقد سمى تقليد الأنثروبولوچيا الرئيسى فى القرن التاسع عشر «بالنشوئى» تحديداً لأنه حاول أن يحسم مشكلة التشابهات الثقافية عن طريق فرضية تم استعارتها من داروين .

لقد حاول تيلور وفريزر ومعاصروهما إثبات أن التشابهات الثقافية موجودة لأن كل الثقافات اجتازت عمليات تطور متماثلة (٣) . لذلك تضمنت هذه الأطروحة النشوئية الافتراض بأن الطبيعة البشرية « المادة الخام التى قامت عليها الثقافات » كانت ثابتًا تاريخيًا أو بدقة أكبر الافتراض بأن الإنسان يتطور « على كلا الصعيدين ، الفكرى والسيكولوچى » وفق نموذج واحد . ومن ثم اقترح النشوئيون أن الثقافات البدائية تمثل نسخة طبق الأصل من الحضارة الحديثة فى مرحلة مبكرة من التطور .

ولقد شهد القرن العشرون رد فعل مضاعف ثنائى فى مواجهة المذهب النشوئى الخاص بالوحدة النفسية للجنس البشرى . كانت المجموعة الأولى من علماء الأنثروبولوچيا التى اختلفت مع تيلور وفريزر تمثل الانتشاريين **Diffusionists** . وكان مذهب الانتشار بصريح العبارة محاولة لتفسير التشابهات الثقافية على أسس تاريخية . فإذا وُجدت الأشياء الصنعية نفسها فى ثقافتين منفصلتين ، لابد من افتراض أنه عند لحظة زمنية محددة قامت حضارة باستعارة تلك الأشياء من حضارة

أخرى – أو تلقته عن طريق وسيط يمثل حضارة ثالثة . وفى أكثر أشكاله تطرفًا ، كما أكد الأنثروبولوچى الإنجليزى إيليوت سميث Eliot Smith عام « ١٨٧١ – ١٩٣٧ » حاول مذهب الانتشار تفسير كل المنجزات الثقافية انطلاقًا من الاتصال المباشر أو غير المباشر بمسقط الرأس الوحيد للحضارة ، وادى النيل . وكان نقاد الانتشارية لاذعين فى القيام بملاحظات ساخرة عن الأصول المصرية لأكواخ الإسكيمو ذات القباب . بيد أن الانتشاريين واجهوا مشكلة التشابهات رأسًا ، رغم أن حلهم لم يكن محتملاً بعض الشىء . ولكن نفس الشىء لا يمكن أن يقال عن المدرسة الثانية ، الأكثر نفوذًا بكثير دون منازع والتى انتقدت النشوئية ، أقصد المدرسة الوظيفية . حقًا إن الوظيفيين لم يقدموا حلا لمشكلة التشابهات ، لقد أنكروا ببساطة وجود المشكلة . أما بالنسبة لمالينوفسكى ، الوظيفى الأعظم ، فإن أى مصنوع ثقافى معين لا يمكن فهمه إلا انطلاقًا من السياق التاريخى الذى ظهر فيه . فهو ليس له دلالة عبر ثقافية على الإطلاق . وفى الواقع ، ووفقًا للمذهب الوظيفى الخاص بالنسبية الثقافية ، فإن فكرة المقارنات عبر الثقافية نفسها كانت محظورة على نحو حاسم [٤] .

وهذه الانعطافة فى تاريخ الأنثروبولوچيا [٥] يجب أن توضح كيف أن روهايم كان راسخ الأساس فى تقليد القرن التاسع عشر داخل هذا الفرع العلمى . ونظرًا لأن تكنيكه فى عمل مثل « سحر المرآة » استوجب أن يقارن عادات وأساطير متشابهة فى العديد من الثقافات المختلفة ، باحثًا فى كل مرة عن قاسم مشترك ، فقد اضطر إلى افتراض أن أى طراز من المصنوعات الثقافية كان له دائمًا المعنى النفسى نفسه ، بغض النظر عن السياق التاريخى الذى يمكن أن يظهر فيه .

صحيح أنه حاول تضمين مفاهيم انتشارية ووظيفية معينة فى عمله ، إلا أن افتراضاته الأساسية ولا سيما الافتراض الخاص بالوحدة النفسية للجنس البشرى ربطته صراحةً بالآباء المؤسسين وفصلته عن معاصريه .

ومع تقدم روهايم فى العمر أصبح مدركًا بشدة للفجوة بينه وبين زملائه المهنيين ، وأصبح أكثر صراحةً فى نقده للتقليدية الأنثروبولوچية السائدة الخاصة بالنسبية

الثقافية . وعلى نحو متزايد أكد على تطابق أفكاره مع « آباء الأنثروبولوچيا » واحتفى صراحةً بمنجزات « القرن التاسع عشر العظيم الرائع » . علاوة على أنه أقر بوضوح بالافتراض الأساسى الذى شارك به النشوئيين الكلاسيكيين : « كان يبدو بالنسبة لى أن الوحدة النفسية للجنس البشرى أكثر من مجرد فرضية عمل ، إنها شديدة الوضوح بحيث لا تحتاج إلى دليل » . وهذا يعنى بترجمته إلى مقولات تحليل نفسى ، بأنه عند الحد الأدنى المطلق كان اللاشعور متماثلاً بالنسبة لكل الثقافات . على أن روهايم كان يرغب فى الذهاب أبعد من ذلك . لقد أكد شأن فرويد على أن الرموز البدائية التى كشف خلالها اللاشعور عن نفسه فى الحياة الشعورية كانت بدورها متماثلة لدى كل الثقافات .

لقد تجاوز روهايم بوضوح النشوئيين الكلاسيكيين بخطوة : لقد اقترح أن العقل البشرى فى أعمق أعماقه ، ظل ثابتًا على امتداد التاريخ . فعلى مستوى العمليات النفسية الأولية لم يختلف الأوروبيون العصريون قيد أنملة عن أشد البدائيين غلظة . ومن ثم ، بالنسبة للمذهب النشوئى ونزعة التوازى فيه Parallelism ، استبدل بهما روهايم التصور شديد الراديكالية الخاص بنفس بشرية أبدية ساكنة يتأسس عليها تشابه المؤسسات والأفكار البشرية .

أما الافتراض النهائى لدراسات روهايم الخاصة بالتحليل النفسى للفلكلور فهو أن كل المصنوعات الثقافية ذات دلالة معاصرة . إننى أسوق هذا الافتراض أخيرًا ، على اعتبار ، كما سنرى ، أن روهايم كان ملتبس الفكر حيال هذا الأمر . على أن الافتراض المسبق بأن الأسطورة والطقس لهما دلالة معاصرة كان لا شك متضمنًا فى عمل مثل « سحر المرآة » وكان هذا الافتراض بدوره يمثل إحدى الأفكار المهيمنة فى الأنثروبولوچيا الوظيفية . لقد حاول مالينوفسكى إثبات أنه من السذاجة بمكان دراسة الأسطورة والطقس من أجل عيون ما يمكن أن تكشفه لنا عن تاريخ شعب ما . فالأجدى بكثير إظهار الوظيفة التى تؤديها مثل هذه الأشياء الصنعية فى الحياة المعاصرة لثقافة معينة .

ومن ثم جعل من نفسه الناقد الطليعي للمذهب النشوئى الخاص بالأشياء الباقية Survivals « تيلور » للقرن التاسع عشر ، الذى يرى أن الأسطورة والطقس يمثلان الرواسب المشوهة لتجربة حقيقية حدثت فى الماضى .

ويبدو فى هذه المرة أن روهايم كان محاذيًا لمعاصريه . على الرغم من أنه كان يرجع إلى وجهة النظر النشوئية فى دراسة فرضية فرويد عن الجريمة الأولية . وقد شهد المسار العام لتطوره الفكرى قبولاً أكثر صراحة لمذهب مالينوفسكى ، ورفضًا مؤلمًا (لم يعترف به قط بالكامل) للافتراضات المسبقة الخاصة بالرواسب فى «الطوطم والتابو» .

(٢)

الانشغال الثانى فى مرحلة روهايم التأملية ، وربما أهم بالفعل من استكشاف التحليل النفسى للأسطورة والفلكلور ، تمثل فى نظرية الجريمة الأولية لفرويد عن أصول الحضارة . وكما كان الحال مع أى مثقف من مثقفى التحليل النفسى ، كان التأثير الأكثر نفوذًا على تفكير روهايم هو فرويد نفسه .

وولاء روهايم لفرويد كان مطلقًا . فلم يختلف حتى مع أكثر أفكار فرويد ثانوية إلا بإحجام شديد . على أن ما يحتاج إلى تأكيد هنا هو الجانب المعين من إنجاز فرويد الذى بعث الحركة فى مخيلة روهايم. ومن الواضح أن هذا الجانب يتمثل فى فرويد ، الفيلسوف النظرى التأملى والأنثروبولوچى « الهاوى » أكثر من فرويد الإكلينيكى ، فالتأملى هو الذى ألهم جملة أعمال رايش .

لقد اعتبر روهايم « الطوطم والتابو » إحدى نقاط التحول العظيمة فى تاريخ الأنثروبولوچيا ، ولا يضاهيه سوى «الثقافة البدائية» لتيلور «والغصن الذهبى» لفريزر . فهو حسب قوله ، عمل يبشر بقدوم عهد جديد – ليس فقط فى الأنثروبولوچيا ، بل فى سائر العلوم الاجتماعية . وحتى عندما حرر نفسه من الافتراضات العتيقة صعبة

التبنى للطوطم والتابو ، لم يتوقف قط عن اعتباره عملاً كلاسيكيا ، الكتاب الذى «خلق» أنثروبولوچيا التحليل النفسى .

لقد توصل فرويد إلى نظريته الدراماتيكية بشدة عن أصول الحضارة من خلال تحليل الطوطمية Totemism . وميز أربع سمات لهذا العرف البدائى واسع الانتشار كأساس لبحثه . ففى المقام الأول ، وجد أن حيوان الطوطم كان يعتبر مقدسًا من جانب عشيرة الطوطم ، ومن ثم لا يجرى اصطياده أو إيذاؤه بأية حال . والاستثناء الوحيد لهذه القاعدة كان العرف الذى بمقتضاه يضحى بالحيوان فى المناسبات الاحتفالية ويلتهم من جانب القبيلة برمتها . علاوة على أن فرويد ذهب فى القول إلى أن أفراد القبيلة فى واقع الأمر تتبعوا أسلافهم إلى حيوان الطوطم - أى أن الحيوان كان يعتبر الأب الأول للقبيلة . وفى النهاية لاحظ أن الطوطمية كانت دائمًا مرتبطة بالزواج من الأغراب Exogamy ، فليس بوسع أحد أن يتزوج من فرد ينتمى إلى نفس جماعة الطوطم التى ينتمى إليها .

واستنادًا إلى هذه الحقائق الشحيحة أقام فرويد تاريخًا افتراضيا عن أصول الطوطمية . فاقترح أن القبيلة لم تكن فى الأصل أكثر من مجرد أسرة كبيرة كل النساء فيها أى الأم والبنات محتكرات جنسيا من جانب الأب . على أنه عند لحظة تاريخية معينة اتحد الأبناء المحرومون جنسيا معًا فى ثورة ضد الأب ، وذبحوه وبالفعل التهموه . وبعد ما تم قتل الأب والتهامه ، وقع شىء شديد الغرابة ، هو حدث بالنسبة لفرويد يميز بداية التاريخ البشرى : فبدلاً من أن يطلقوا العنان لأنفسهم مع النساء المحررات ، أحجم الإخوة عن قطف ثمار نصرهم . لقد اتفقوا فى الواقع مع بعضهم البعض على تحريم غشيان المحارم ، أو حسب تعبير فرويد ، قاموا بصياغة أول قانون أخلاقى ، تابو غشيان المحارم Incest Taboo ، الذى أصبح عندئذ أساس المجتمع الأول ، العشيرة الأخوية . إن تقليد الزواج من الأغراب الذى وجد فرويد أنه كان دائمًا مصحوبًا بالطوطم تم بالتالى رده إلى تابو غشيان المحارم ، بما أنه فى القبيلة الأصلية التى لم تكن فى واقع الأمر سوى أسرة كبيرة كان العرف القديم بالزواج من خارج

الأسرة « تابو المحارم » فى الواقع متفقًا مع طلب الزواج من خارج القبيلة ، « الزواج من الأغراب » .

وقد قدم فرويد سببين لسلوك الإخوة فى تحريم غشيان المحارم. كان الأول نفعيا صرفًا : فقد أدرك الإخوة أنه بهذه الطريقة فقط يمكن منع الحرب الأهلية من الاندلاع على غنائم النصر . ولكن أهم من ذلك أنه بعد قتل أبيهم ، اكتشف الإخوة أنهم فى الواقع قد أحبوه ، فراحوا يسترجعون الجانب الطيب من علاقتهم به . ومن ثم تخلوا عن المطالبة الجنسية بالنساء بدافع تأنيب الضمير . وهذا السلوك من الإنكار الجنسى وضع الأساس اللبيدى من أجل الالتحام التالى للعشيرة الأخوية « المجتمع » ، والتى حسب مفهوم فرويد الاقتصادى عن الحياة النفسية لا يمكن أن تحافظ على وحدتها سوى من خلال كبت الروابط الجنسية المثلية . وأدى إحساس الإخوة بالذنب إلى تحويل الأب الميت إلى إله ، أولاً فى شكله البشرى الحقيقى ثم أخيراً تحت قناع حيوان الطوطم .

وهكذا وجد فرويد فى ديانة الطوطم رواسب لكل من الجريمة الأولية نفسها وتأنيب الضمير الذى أعقبها ، فالتعامل الخاص الذى حظى به حيوان الطوطم كان يتوافق مع مشاعر التوبة لدى الأبناء ، وأشارت وجبة الطوطم إلى إعادة تمثيل الجريمة الأصلية .

وقدم روهايم دفاعه وتطويره لفرضية الجريمة البدائية فى مقالات وكتب عديدة ، كان أهمها الطوطمية الأسترالية **Australian Totemism** ، مجلد ضخم صدر سنة ١٩٢٥ . وتم تكريس معظم الطوطمية الاسترالية لاقتطاف دليل من الميثولوچيا والطقوس والبنية الاجتماعية الأسترالية لدعم أطروحة فرويد .

وكان روهايم مقتنعًا بوجود « جماعة أسترالية بدائية » واحدة ، تم فيها تمثيل الدراما الحاسمة . ووجد دليلاً على التناحر الأصلى بين الأب والأبناء فى متن معين من الميثولوچيا الأسترالية ، يعرف بـ « أسطورة الصراع » **The Conflict myth** التى فسرت بطريقة تقليدية على أنها استمرار للصراع البدائى بين الأجناس المتناحرة . وفضلاً عن ذلك فقد فسر الثنائية التى تخللت سائر الحياة والفكر الأستراليين على أنها

انعكاس لثنائية ما قبل التاريخ للأب والأبناء . ففى أستراليا لم تكن البنية الاجتماعية «ذات الشطرين» ثنائية وحدها ، بل لزم أن يكون الكون بأكمله مقسماً بين عشيرتين أخويتين متناحرتين . كذلك لم يوجد نقص فى الدليل الطقسى والميثولوچى على الافتراضات الباقية من أطروحة فرويد - تصور حيوان الطوطم بأنه أب القبيلة ، اشتقاق الزواج من الأغراب من تابو غشيان المحارم ، تأليه الأب المقتول ، إلى آخره .

وكان روهايم مشغولاً بشكل خاص بأن يسوق دليلاً لتوضيح حظر الروابط الجنسية المثلية الذى منح التلاحم لعشيرة الأخ ، ومن ثم للمجتمع ككل . لقد وجد فى أستراليا دليلاً قاطعاً على وجود مثل هذه الروابط فى « احتفالات التكاثر » Intichiuma المنتشرة على نطاق واسع . وكانت الوظيفة الظاهرة لهذه الشعائر تسهيل مضاعفة حيوان الطوطم . بيد أن روهايم قام بتفسيرها بطريقته المميزة له بأنها « إعادة رمزية لأحداث استمنائية جماعية متبادلة كانت تُستحث بقصد تقوية الإحساس بالوحدة بين [الـ]إخوة المنتصرين . كما أكد أن احتفالات التكاثر كانت فى الواقع تمثل إعادة لمأدبة الحداد على الأب الطوطم .

وحتى عندما كان مستسلماً بشدة لأفكار فرويد ، ظل مفكراً أصيلاً وحتى متفرداً . فلم يكن قانعاً تماماً بتزويد « الطوطم والتابو » بهوامش ، وفى الواقع ، إن الطوطمية الأسترالية « مع المقالات والمراجعات التى دارت حولها » اشتملت على عدد من التدقيقات والتنقيحات وحتى على تحولات مدهشة عن الفرضية الأم لفرويد .

واعتبر روهايم شأن فرويد جريمة القتل الأولية الخط الفاصل بين الطبيعة والإنسانية ، اللحظة التى قام فيها الإنسان بتمييز نفسه عن سائر مملكة الحيوان ، ولكن حقيقة أن الحدث كان انتقاليا تعنى أنه كان يجب أن يصور ضد خلفية اتحاد الإنسان بالطبيعة .

وقد جسد روهايم هذه الفكرة عن طريق الدفع بأن الجريمة الأولى حدثت فى مرحلة من التطور البشرى كانت الحياة الجنسية للإنسان فيها لم تزل دورية ، شأنها شأن الحيوانات الأخرى . إن احتفالات التكاثر الاسترالية التى كان يزين فيها السكان

الأصليون أنفسم فى محاكاة ظاهرة للصفات الجنسية الثانوية التى كانت تبديها الحيوانات فى موسم التزاوج ، ذهب إلى أنها كانت تمثل إحياءً لموسم التناسل (٦) . ويترتب على ذلك أن الجريمة الأولية نفسها حدثت فى أثناء موسم التزاوج ، ففى مثل هذا الوقت وحده كان الأب يجد من الضرورى أن يُقصى الأبناء عن القبيلة . وبشكل أكثر تفصيلاً ، اقتنع روهايم بأن جريمة القتل الأولية ميزت النهاية الخاصة بدورية الحياة الجنسية للإنسان . فالفعل الأول للكبت أدى إلى استبطان التمييز بين الدورة النزوية « الدورة المكرسة لليبيدو » ، والدورة غير النزوية « الدورة المكرسة للأنا » . لقد تمكن الإنسان من نبذ دورته الجنسية لأنه قد تعلم أن يتعايش مع متطلبات الواقع عن طريق الكبت .

كما حاول روهايم أن يَعزو مصادر ثقافة العصر الحجرى إلى الجريمة الأولية . وبذلك استبق أحد الاهتمامات الدائمة لعمله اللاحق : رد الثورات الاقتصادية إلى دوافعها السيكولوچية . لقد اقترح أن الأصول النفسية الخاصة بثقافة العصر الحجرى يجب أن نجدها فى الطريقة الخاصة التى قتل بها أبو القبيلة بأيدى أبنائه . لقد تم ، حسب روهايم رجمه حتى الموت . وعندما تأكد انتصار الإخوة ، قاموا بتغطية جثة الأب بحجر كبير أو ركام من الأحجار . وقد حدس روهايم أن ركام الأحجار أصبح فيما بعد موضع عبادة للأبناء التائبين ، وأن استخدام الحجر فى أغراض عملية « العصر الحجرى » نبع من الدلالة الرمزية المرتبطة بهذه المادة نظراً لدورها كأداة فى الجريمة الأولية (٧) . كما أن التصور بأن الأب المقتول دفن تحت كومة من الأحجار تجمّع حولها الإخوة كى يندبوه ، أمد روهايم بحل قطعى لمسألة الكيفية التى استحال بها الأب إلى حيوان فى ديانة الطوطم . فلم يكن الإخوة التائبون وحدهم هم الذين احتشدوا حول القبر ، بل الحيوانات آكلة اللحوم أيضًا ، التى جاءت على رائحة الجثة المتحللة . إن القتلة معذبى الضمير رغبوا بطبيعة الحال فى البحث عن صورة الرجل الميت فى كل مظهر ملغز للحياة فى البيئة المحيطة ، ونظراً لأنهم تمنوا إلى حدٍّ ما لو يعود إلى الحياة ، فقد كان من المنطقى أن يربطوا بين الحيوانات التى جاءت لتحتل القبر والأب العائد إلى الحياة .

وربما كان التحول الأكثر تميزاً الذى أخضع روهايم له فرضية فرويد ، وهو كذلك انشغال مميز له ، يتمثل فى اقتراحه بأن الحيوان المستهلك فى وجبة الطوطم لم يكن ممثلاً للأب إلا على نحو ثانوى . فعند مستوى أكثر أساسية - المستوى الخاص بالعمليات النفسية الأولية - كان الطوطم يمثل الأم ، وأكل الحيوان يمثل إزاحة أعلى لمضاجعة الأم . وهذه الأطروحة التفسيرية تقدم أحد الموضوعات الرئيسية الثابتة فى عمل روهايم : « ازدواج الحياة الجنسية » Ambisexuality . فلقد وجد فى كل أشكال النشاط الثقافى ، وكذلك فى نفسية الفرد اختلاطًا ضخمًا بين العناصر الذكرية والأنثوية . وعلى الرغم من أن ازدواج الجنس لم يكن اكتشافًا فرويديا محضًا ، فإن فرويد فى الواقع قام بإدخال هذا التصور فى متن التحليل النفسى بالطريقة التى يتعين بها أن يكون مقرونًا باسمه . على أننى أقول بأن الدراما المحورية فى مخطط فرويد - عقدة أوديب - كان لها التأثير الداعم للتمييز التقليدى بين الذكورة والأنوثة ، على اعتبار أن الفروق البيولوچية والسيكولوچية هى التى سببت مأزق الحيرة للطفل . ومن ناحية أخرى ، كان فى فكر روهايم تطور جلى بعيداً عن هذا التمييز الدقيق بين الذكر والأنثى ، ونزع للتأكيد فى المقابل عن عقدة أوديب . بهذا المعنى كان روهايم يمثل شخصية بارزة انتقالية بين الحياة الجنسية المبالغ فيها التى تكاد تكون هستيرية المتجهة للجنس الآخر لدى رايش وبين الاحتفاء الصريح بالخنوثة لدى نورمان أو . براون .

والإيماء إلى أن حيوان الطوطم يمثل رمزًا لكلٍّ من الأب والأم لم يكن سوى واحد من بين تفسيرات روهايم العديدة لازدواج الجنس ؛ فالأشكال الأسطورية التى جمعت بين صفات ذكرية وأنثوية تبزغ فجأة على امتداد كتاباته . وكان أبرز هذه الأشكال المخنثة هو سفنكس (أبو الهول) SphinX فى أسطورة أوديب . كما فسر روهايم شخصية أفروديت بأنها « المرأة ذات القضيب » الذى ظهر نظيرها فى ميثولوچيا العديد من الشعوب المختلفة . ومن الناحية المنطقية كان المقابل الذكورى لأفروديت الرجل ذا المهبل ، وقد وجد روهايم بالضبط هذه الدلالة الخنثوية فى ممارسة إحداث

الجرح التحتى البدائى واسعة الانتشار . لقد رأى أن ثقب الجرح التحتى كان فى واقع الأمر مهبلاً رمزيا . وكان هذا الاكتشاف على قدر من الأهمية لفرضية الجريمة الأولية، لأن جرح الشق وضع الأساس السيكولوچى للروابط الإيروسية المثلية التى أبقت على وحدة المجتمع الذكورى . فالهدف من وراء كل شعائر إدخال الأطفال فى عضوية القبيلة فصلهم عن أمهاتهم وربطهم بمجتمع الآباء : وبالتالى كان معنى الشق التحتى «دع أمك واحببنا ، لأننا أيضًا لدينا مهبل » [٨] خلاصة الأمر ، إن تماسك المجتمع كان مبنيا على تذويب الفروق الجنسية بين الأمهات والآباء ، والرجال والنساء .

وبالرغم من الانحرافات الجريئة أحيانًا فى كتاب « الطوطمية الأسترالية » عن الفرضية الأم لفرويد ، فإن الافتراضات السيكولوچية والسوسيولوچية الرئيسية للكتاب ظلت تنتمى إلى كتاب « الطوطم والتابو » . ولكن معظم هذه الافتراضات كانت قد تقادمت حتى فى عام ١٩١٣ ، وبحلول عام ١٩٢٥ عندما صدر كتاب روهايم ، بدت بالية عتيقة الطراز طريفة .

فعلى سبيل المثال ، كان هناك افتراض اللاشعور الجمعى Collective unconscious الذى حفظت من خلاله ذكرى الجريمة البدائية بعد موت القتلة الفعليين . وهذا الافتراض بدوره لقى دعمًا بواسطة قبول روهايم لقانون النشوء البيولوچى لهايكل – أى إن تطور الكائن الفرد يلخص تاريخ العرق – وبمقتضى هذه الفرضية ، تصبح الأزمة الأوديبية الفردية مجرد إعادة تمثيل للتجربة المكونة للنوع ، وبالتالى تقوم بتعزيز الذاكرة الأولية . ويترابط على نحو وثيق مع هاتين الفرضيتين اللتين اشترك روهايم فيهما مع فرويد مفهوم نوعى عن طبيعة الأسطورة . وفى تعارض مع الافتراضات المسبقة لدراساته الخاصة بالفولكلور ، ومع أنثروبولوچيا القرن العشرين بصفة عامة ، وجد روهايم أنه من الضرورى أن يذهب فى القول مع تيلور بأن « الأساطير هى سجلات للماضى » [٩] . صحيح أنه قال على نحو فضفاض أن الماضى يجب أن يفهم بكلا المفهومين ، تاريخ نشوء النوع وتاريخ نشوء الفرد ، ولكن الافتراض الأساسى الذى يقضى بتاريخية الأسطورة ظل سليمًا لم يمس .

ومن جميع الأوجه كان عمل روهايم المبكر ، يمثل تطويراً لتقليد النشوئية الخاص بالقرن التاسع عشر فى الأنثروبولوچيا ولكن نتيجة لتجاربه الميدانية بين سنتى ١٩٢٩ و ١٩٣١ وبعد سنوات من صراع فكرى مضنٍ ، استطاع أن يحرر نفسه من أغلال الواقعية التاريخية .

(٣)

ويبدو صحيحًا أن تحرر روهايم من الافتراضات البالية للأنثروبولوچيا الداروينية قد بدأ بتخليه عن العمل المكتبى . فالأنثروبولوچى الحديث ، على الأقل ابتداء من العمل الرائد لفرانز بواس ، هو أولاً وقبل كل شىء عامل ميدانى . على أن انشغاله لسوء الحظ بتكنيكات البحث الميدانى كان مصحوبًا فى الغالب بهزال نظرى ؛ فتعقيدات الحياة البدائية كما لوحظ على نحو مباشر فى الميدان ، ربما أدت إلى تشكك فى قابلية تطبيق الفرضيات النظرية الطموحة . وعلى أية حال من الواضح أن الأنثروبولوچى الحديث أحس بشدة بنفور من الانغماس فيما يشبه التنظير التأملى الجرىء الذى ميز عمل تيلر وباخوفن ومين وفريزر . وبواس نفسه كان خير مثال على هذا الميل ؛ فرغم أنه عند الجميع يُعتبر من بين أكثر المؤثرين فى الأنثروبولوچيا الحديثة ، وكان فى الواقع المعلم لأشهر الأنثروبولوچيين فى منتصف القرن العشرين ، إلا أنه لم يستطع أن يكتب أنثروبولوچيا عامة ، أن يجمع شتات نتائجه فى نظرية شاملة عن الثقافة . وبدلاً من ذلك ، اتخذ إسهامه النظرى برمته شكل النقد ، فلم يكف قط عن إطلاق تحذيرات ، واضعًا فروقًا ومحذرًا من التعميمات التى ليس لها ما يبررها ، وأرى أن الفضيلة الكبرى لعمل روهايم تتمثل فى أنه تمكن من إدخال العديد من المبادئ المنهجية للأنثروبولوچيا الميدانية الحديثة دون الخضوع فى الوقت ذاته إلى جبنها النظرى . ومن ثم ، رغم أنه تقبل أمر بواس المنهجى « بوجوب العيش وسطهم » ، فإنه ظل طوال الوقت تابعًا أمينًا لتيلر وفريزر وبالطبع لفرويد .

وفى بداية عام ١٩٢٨ اعتزمت أميرة اليونان « مارى بونابرت » تمويل رحلة ميدانية سوف تتيح لروهايم الفرصة لتولى أول تحليل نفسى للبدائيين . وفى البداية خطط روهايم لأن يقضى مجمل رحلته الاستكشافية بين السكان الأصليين لوسط أستراليا . وهذا المسار المستهدف للرحلة قام على اعتبارات عديدة . أهمها أن الاستراليين اعتبروا الممثلين الكلاسيكيين للطوطمية ونمط العيش على الصيد . ناهيك عن أن روهايم قد كتب باستفاضة عن أستراليا وكان متلهفًا لاختبار نظرياته من خلال الملاحظة المباشرة ، على أن العامل الأهم الذى أثر فى هذا القرار كان اقتناعه بأن الأستراليين يمثلون أكثر الأجناس الموجودة حاليًا بدائية . ويتكرر موضوع البدائية الأسترالية بإلحاح على صفحات الكتب العديدة التى خصصها روهايم لحضارتهم على مدار حياته المهنية (١٠) « ليس سوى أصدقائى فى الصحراء الأسترالية الوسطى يمكن وصفهم بأنهم بدائيون بالمعنى الحرفى للكلمة ...... فكل البدائيين الآخرين الذين أعرفهم « من صوماليين وسكان جزر أندونيسيا وهنود اليوما » أقرب إلينا سيكولوچيا من الاستراليين . ولم يوضح روهايم قط أسباب انشغاله ببدائية الأستراليين ، إلا أنه يبدو جليا أن فرضية « الحضارة ومساوئها » كانت تعتمل فى عقله ، فإذا صح أن الحضارة قامت على الكبت ، لترتب على ذلك أن أكثر الثقافات بدائية يجب أن تكون بدورها الأكثر تسامحًا جنسيا ، وأن يكون أفرادها هم الأوفر صحة سيكولوچيا من دون البشر الأحياء كافة . وكما سنرى عندما نصل لمناقشة التضمينات النقدية فى فكر روهايم ، أن هذا تحديداً هو الرأى الذى قدمه .

ولم يكرس روهايم فى واقع الأمر كامل رحلته الميدانية لأستراليا . فثمة اعتبارات أخرى جعلته يعدل من خططه الأصلية ، وكان أهمها رغبته فى دحض ادعاءات الأنثروبولوچيا الوظيفية التى ترى أن عقدة أوديب لم تكن عالمية شاملة ، وعلى وجه الخصوص الادعاء بأنها لم تكن موجودة فى الثقافات ذات المرجع الأمومى . وعليه فقد تم تغيير مسار الرحلة ليشمل إقامةً فى مجتمع جزيرة نورمانبى ، ذى المرجع الأمومى . وفى النهاية قضى روهايم عشرة شهور فى أستراليا ومثلها فى نورمانبى ..

لقد بدأ هاتين الإقامتين وأنهاهما بإقامة قصيرة فى الأراضى الصومالية وبين هنود اليوما فى أريزونا . وقد صحبته طوال الرحلة زوجته ، إلينا ، التى كانت تتولى التصوير والأعمال المنزلية المعتادة .

وعلى اعتبار أنه محلل نفسى ، واصل روهايم عمله الميدانى بطريقة مختلفة إلى حد ما عن معظم الأنثروبولوچيين . صحيح أنه قام بالمحاولة المعتادة فى ملاحظة البيئة الاجتماعية والمؤسسات الاقتصادية والطقوس الشعبية . إلا أن النصيب الأكبر من وقته وجهده تم تكريسه للقيام بتحليل الفرد [١١] . وحتى يتسنى له إنجاز هذه المهمة ، قام روهايم باستخدام تكنيكات مختلفة عديدة ، أولاً : حاول أن يحلل نفسيا أفراداً بدائيين ، ويعنى ذلك فوق أى شىء تحليل أحلامهم . وتم إكمال التحليل الفردى بدراسة عامة للحياة الجنسية لدى السكان الأصليين .

وفى النهاية ، استعار روهايم من ميلانى كلاين **Melanie Klein** تكنيك تحليل اللعب ، الذى أتاح له طريقة ممتازة لملاحظة العملية ذات الأهمية البالغة فى تشكيل شخصية الطفل . وكمبدأ منهجى أساسى ، أكد روهايم أن الباحث يجب أن يقيم صداقة جيدة مع البدائيين ؛ لأنه بدون مثل هذه الألفة لن يتسنى للمرء أن يبنى روابط وجدانية « عملية الطرح » **Transference** التى تنطوى على أهمية بالغة للتحليل . من الواضح تماماً أن التكنيكات التى استخدمها روهايم لم تفترض مسبقاً فحسب أن يخضع الأنثروبولوچى نفسه للتحليل ، بل أيضاً أن يكون إكلينيكيا ممارساً ، وبشكل ملحوظ لم يكن روهايم متحفظاً بأقل قدر فيما يتعلق بالإصرار على هذين الشرطين المسبقين .

ومع وضع فرويدية روهايم اليقينية فى الاعتبار ، يمكن للمرء أن يتوقع أن التجربة الميدانية لن يكون لها سوى تأثير محدود على ميوله التفسيرية الراسخة . وفى الحقيقة حملت كتابات ما بعد العمل المكتبى التأملى العديد من العلامات المميزة المألوفة لسابقاتها . فهناك نفس الحماس التفسيرى ، بلا حدود ونفس الفوضى فى التنظيم والاقتناع التام بالملاءمة التطبيقية الشاملة لمقولات التحليل النفسى .

على أن أى قراءة فاحصة توضح أن الرحلة الميدانية قد أسفرت عن اكتشاف شديد الأهمية ، اكتشاف يميز بدايات تحرر روهايم من النزعة الحرفية التاريخية لفرويد . وقد صاغ روهايم اكتشافه مطلقًا عليه « نظرية التطور الفردى للثقافة » . وتمامًا كما يتضمن الاسم ، يترتب عليه انتقال التأكيد من التاريخ العرقى إلى التأكيد على التاريخ الفردى .

لقد زعم روهايم أن الأهمية الحاسمة للعمل الميدانى تكمن فيما يمكن أن يكشفه من اختلافات ثقافية . « لا أقصد القول بأن النوع الوحيد من العمل الأنثروبولوچى هو العمل الميدانى . فالقضايا الكلية يمكن بحثها بدونه ولكن ليس قضايا التباينات » . وفى الواقع ، لقد استمر روهايم بعد عودته من البحار الجنوبية فى تقديم أعمال تأملية عن أصل ووظيفة الثقافة فى حد ذاتها ، بيد أنه أكد بإخلاص أن الملاحظة المباشرة وحدها هى التى يمكن أن تؤدى إلى فهم السبب فى أن ثقافة ما تختلف عن أخرى . خلاصة الأمر ، إن نظرية التطور الفردى للثقافة أكدت أن الاختلافات الثقافية كانت نتاج صدمات طفولية . ففى كل ثقافة يمر الطفل بأزمة مميزة ، هذه الأزمة تسفر عن بنية شخصية الراشد المطابقة للثقافة ، فالهيئات الاقتصادية والسياسية والدينية فى المجتمع قامت تباعًا على تلك البنية الشخصية . إن نظرية التطور الفردى للثقافة منذ لروهايم حملت تشابهًا ملحوظًا مع النظرية الاجتماعية العامة لرايش فى إصرارها على الأهمية الحاسمة لممارسات تنشئة الطفل بالنسبة لتكوين الشخصية ، وبالتالى بالنسبة للمؤسسات الإجتماعية والاقتصادية . على أن روهايم رفض بشدة أن يخطو الخطوة التالية الخاصة بتأسيس عادات تنشئة الطفل للبنية التحتية الاقتصادية ، نتيجةً لذلك ، ورغم أن نظريته أفضل من وجهة نظر التحليل النفسى من نظرية رايش ، فإنها أظهرت خيوطًا مفككة ، الأمر الذى لم يقع فيه الأخير .

لقد توصل روهايم إلى نظرية التطور الفردى للثقافة من خلال ملاحظات نوعية قام بها فى أثناء الرحلة الميدانية ، ولا سيما فى أستراليا وجزر نورمانبى .

فقد لاحظ أن السمة الغالبة على بنية الشخصية والثقافة الأستراليين هى ذكورتهما المفرطة : فالذكور كانوا عدوانيين للغاية ، والنساء مستبعدات بصرامة من كافة الوظائف الشعائرية والاجتماعية ، وتمثيل الأنثى فى الأسطورة والأحلام وألعاب الطفولة كان ذكوريا بطريقة بارزة ، وأكثر من ذلك كان النساء يُصوّرن على أنهن شياطين قضيبية . وفجأة تكاملت كل هذه السمات عندما أخبرت روهايم أنثى من السكان الأصليين أن الأمهات الأستراليات يرقدن فوق أطفالهن الصغار بالضبط بنفس الوضع الذى يتخذه الذكور البالغين فى أثناء الجماع . وهنا كانت الصدمة النموذجية فى الطفولة التى سوف تفسر التصور القضيبى للأنثى « الأم » وبأسلوب تكوين رد الفعل ، تفسير الذكورة المفرطة للذكور البالغين ، كذلك التنظيم الذكورى المحض الخاص بالنسب وبالطقوس والبنية الاجتماعية .

كما اكتشف روهايم صدمة مشابهة فى حياة أطفال ميلانيزيا . ففى جزيرة نورمانبى كان الآباء معتادين على أخذ أعضاء الأطفال التناسلية فى أفواههم قائلين : « أنا أقضم وآكل القضيب ، أو المهبل » .

وذهب روهايم إلى أن النتيجة الثقافية لهذه التجربة الطفولية النمطية كانت ثقافة البطاطا المالينيزية الشهية ، حيث يتم تبادل البطاطا قسرًا دون قواعد عقلانية من أجل خلق شعور قلق بالالتزام . فالبطاطا تمثل نماذج رمزية للمانح والعقدة برمتها قامت على خوف شديد بصفة خاصة من الخصاء « الشفوى » . فهؤلاء الناس الذين هددهم آباؤهم بأكلهم أو خصيهم يقضون كامل حياتهم فى رد أو إعادة هذه التجربة بعينها ، فهم باستمرار يأكلون آخرين أو يأكلهم آخرون » . كذلك طرح روهايم أن نظام المجتمع المالينيزى ذا المرجع الأمومى يمكن أن يفسر بأنه تكوين رد فعل فى مواجهة « الصدمة الأبوية » فى حياة الطفل .

وهكذا تُعزى الاختلافات الثقافية إلى صدمات مميزة فى تجربة الفرد ، فهى ليست نتاج تجربة صدمة تتعلق بالسلالة .

وقد جعلت نظرية النشوء الفردى افتراض اللاشعور الجمعى بلا قيمة تمامًا ، على الأقل فيما يتعلق بالاختلافات الثقافية . إضافةً إلى أن النظرية الجديدة أضعفت بدرجة

معقولة أى اهتمام بتفسيرات تاريخية أو ذات طابع النشوء النوعى للمصنوعات المعاصرة . وقد عارض روهايم فرويد وفرنزى . « يبدو لى أن أى محاولات لاستخلاص أنماط ثقافية محددة من تأرجحات الماضى الخاص بشعوب مختلفة ليست سوى تأملات تافهة ، متاحة لأى شخص فى المجال غير أنها ليست قادرة بالمرة على إحراز قيمة علمية » .

وإذ أدرك الخطوة الحاسمة التى اتخذها فى اتجاه الوظيفية مع توجهها الراديكالى المضاد للنزعة التاريخية ، دون أن يكون غير كامل الاستعداد لقبول النتائج المنطقية لهذا التحول الكلى ، أسرع روهايم إلى القول بأن انتقاداته الصارمة لا تنطبق على فرضية القبيلة البدائية . ،كان هذا المخرج بالطبع منطقيا إلى حد ما ؛ لأن نظرية فرويد قد صُممت لا لتفسير اختلافات ثقافية ، بل لتفسير أصل الثقافة ذاتها ، وكما لاحظت من قبل أكد روهايم أن الكليات الثقافية تعد ساحة مناسبة للتأمل المكتبى . ورغم ذلك كان الانتقال من المنظور التاريخى إلى المنظور المعاصر انتقالاً حاسماً .

وبعد سنة ١٩٣٢ ، لم يكن على روهايم أن يتبنى مجدداً فرضية الطوطم والتابو بالحماس الذى كان لديه عند كتابة «الطوطمية الأسترالية» ، لقد أدرك روهايم أن نظرية التطور الفردى للثقافة كانت تعانى من نقطة ضعف جوهرية ، إلا أن توجهه المعادى للماركسية حال دون مواجهة هذه المشكلة بطريقة مقنعة . صحيح أنه يمكن التسليم بأن الأنماط الثقافية قامت على صدمات طفلية مميزة ، ولكن ما الذى يفسر حقيقة أن الطفل قد أُخضع لهذا الشكل المعين من التنشئة فى أى ثقافة معطاة ؟

واضح أن روهايم كان يلف ويدور عندما حاول إثبات أن الخصائص المتعلقة بعادات تنشئة الطفل يمكن تفسيرها بمفهوم الميول اللبيدية الغير مشبعة لدى الآباء ، والتى كانت موجهة للأطفال لأنه بالنسبة للشخص البالغ فإن التنظيم اللبيدى بالطبع كان فى حد ذاته نتاجًا لتجربة الطفولة . وسخر روهايم من الفكرة « المستعارة أصلاً من مونتسكيو » ، والتى مفادها أن الاختلافات السلوكية والثقافية يمكن ردها إلى

اختلافات البيئة . ومع ذلك ، عندما هوجم لجأ إلى تفسير غير مقنع بالدرجة نفسها . لقد ظن أنه ربما كان ظهور صدمة طفولية بعينها يعتمد على « عامل غامض منبثق من التكوين الطبيعى » . فالفرضية التى تقضى بأن الاختلافات الثقافية قامت فى الأساس على اختلافات بيولوجية لم تقنع روهايم بالمرة ، كما هو واضح عندما راح يشرحها على استحياء . ثم تلاعب بتفسيرات أخرى محتملة ، مقترحًا تارةً أن ملاحظة الطفل للمشهد الأولى أتاحت الانتقال إلى الصدمات النوعية ، وتارة أخرى أن الاختلافات فى أنشطة اللعب الشهوى وضعت الأساس للتباينات الثقافية . ولكن أيا من هذه الفرضيات لم يلق شرحًا أو تطويراً .

وفى النهاية يبقى لدى المرء شعور بأن روهايم ببساطة لم تكن لديه إجابة نهائية عن سؤال : كيف نشأت الاختلافات الثقافية ؟

(٤)

لقد اقترحت قبلاً أن الدروس العملية لرحلة روهايم الميدانية لم تكن من القوة بحيث تحد من جرأته النظرية . وفى الواقع ، كان الشغل الشاغل لروهايم فى أثناء العقد التالى لعودته من جنوب الأطلنطى يتمثل فى تطوير نظرية عامة من أصل ووظيفة الثقافة . ومع ذلك ، فإن نظرية التطور الفردى للاختلافات الثقافية - المكسب الفكرى الأهم لتجاربه الميدانية - تركت بصمتها الواضحة على الأعمال التأملية الخاصة بالثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين ، وأنا أرى أن هذه الكتابات التأملية تشكل أكثر إنجازات روهايم تأثيراً كمنظر اجتماعى ، ومن ثم أريد أن أناقشها بتفصيل أكبر من أعماله الأولى .

ألتمس من القارئ الصمود معى فى هذه المحاولة ؛ لأن المادة مجردة وصعبة باعتراف الجميع . ومع ذلك فإن الحصيلة الكلية حسب اعتقادى من العظمة والحسم بما يكفى لجعل المحاولة جديرة بالاهتمام .

ومجرد حقيقة أن روهايم ظل مفتونًا بمشكلة الأصول تدل فى حد ذاتها على قوة رابطة بتقليد الأنثروبولوچيا فى القرن التاسع عشر . بيد أنه ضمن هذا الإطار العام قد قطع شوطًا طويلاً باتجاه التخفيف من وطأة النزعة الحرفية التاريخية التى أضعفت فرضية الطوطم والتابو .

ففى المقام الأول ، دفع بأن فرويد لم يقصد قط أن تُفهم نظرية الجريمة الأولية على أنها تمثيل حرفى للوقائع . لقد اقترح فرويد أن جريمة قتل الأب البدائى رغم أنها تمثل واقعًا تاريخيًا ، فإنها قد وقعت مرات عديدة على مدار التاريخ البشرى . بيد أن التأثير التراكمى لآلاف من مثل هذه الجريمة أسفر عن الحضارة - عن خلق المجتمعات البشرية الدائمة (١٢) . وقد أكد روهايم هذه الملاحظة بإطالة الحدث البدائى عبر مدى طويل من الوقت .

وقد شكا مالينوفسكى من أنه من المستحيل تصديق جريمة القتل فى حالة إذا كانت القبيلة الأولية تتشكل من البشر ، ومستحيل على حد سواء تصديق توبة الأبناء فى حالة إذا كانت القبيلة تتشكل من حيوانات . ولكن هذا الاعتراض ، عند روهايم ، قد تجاهل غرض فرويد من تقديم تكثيف مركز شديد الدرامية للحقائق فى « الطوطم والتابو » . ففى الواقع ، أن « الأب » كان يمثل أجيالاً من الآباء و « الإخوة » أجيالاً من الإخوة . ومرارًا كانت قبيلة الإخوة تقتل الزعيم الجبار وتستولى على النساء . ولكن شيئًا فشيئًا بدأ شعور بالقلق يعوق الاستمتاع بهذا الغزو الجنسى : « لأن كل أب يُقتل ، كان يقابله قدر أكبر من الحزن وقدر أقل من الانتصار مما قابل سلفه ، ولكن هذه الإجابة لم تكن كافية لرد مالينوفسكى ، لأنه عند نقطة زمنية محددة فى عملية النشوء علينا أن نظل نواجه جيلاً من الإخوة الذين كانوا فى الوقت نفسه قتلة ومع ذلك تائبين بما يكفى للتخلى عن مضاجعة النساء . رغم ذلك كان تعديل روهايم للأطروحة الأصلية يعكس صراعه من أجل التخلى عن الحرفية التاريخية للطوطم والتابو .

كما أن نظرية التطور الفردى للاختلافات الثقافية كانت تقترح خط هجوم أكثر إثارة . فقد دلل روهايم أنه فى حالة أن كانت السمات المميزة لثقافة معينة معتمدة على

تجربة طفولية خاصة ، فسيترتب على ذلك أن الثقافة بوجه عام لابد أن تكون نتيجة صدمة طفولية مشتركة عند كل الجنس البشرى . وفى الواقع لقد أقر روهايم بأن تفسير فرويد للانتقال من القبيلة القطيعية البدائية إلى المجتمع البشرى من منظور الإشباع القاصر للمنتصرين وطاعتهم المؤجلة للأب المقتول لم يكن مقنعاً بالمرة .

فلم يكن ثمة سبب لافتراض أن الإشباع سيضعف بالضرورة مع كل جيل لاحق من الإخوة . والمشكلة تتمثل فى أن فرويد لم يكن فرويديا بما فيه الكفاية فى تحليله . لقد حاول تبرير الانتقال من القرد إلى الإنسان بمفهوم التجارب الخاصة بممثلين فقط ، الأب ، وقطيع الإخوة . ومن ثم فإن التغيير الكبير قد حدث ، وفقًا لفرويد ، فى أذهان الإخوة البالغين . ولكن كما أشار روهايم ، وإن هذا المفهوم كان يتعارض تمامًا مع مذهب التحليل النفسى فى أن التغيرات الحقيقية لا تحدث سوى فى أذهان الأطفال . ومن ثم اقترح روهايم بأنه هناك فى واقع الأمر ثلاثة عوامل فى الدراما البدائية الكبيرة : الأب والإخوة والأطفال – أى أفراد القطيع العائلى الذين نظراً لعدم بلوغهم كانوا مجرد شاهدين على جريمة القتل . إن الطفل الذى شاهد الاعتداء الغاشم على الأب والاغتصاب التالى للأم يحتمل أنه تعرض لصدمة تبلغ من الشدة ما يكفى لبدء عملية الكبت الجنسى التى ميزت أصول الحضارة .

لقد دفع روهايم بأن الملاحظات المباشرة لسولى زوكرمان الخاصة بسلوك رتبة الرئيسيات الثديية فى كتاب « الحياة الاجتماعية للنسانيس والقردة » "Social Life of Apes and Monkeys" سنة١٩٣٩ تؤكد هذه الفرضية .

إن القرود الصغيرة المتشبثة بأمهاتها غالبًا ما كانت تُسحق فى أثناء المعارك بين الذكور الصغار ونظرائهم الكبار .

فإذا تسنى للأطفال الصغار أن ينجوا من السحق ، فإنهم كانوا سيشاهدون عندئذ الاعتداء الجنسى الذى كانت تخضع له أمهاتهم من جانب القبيلة القطيعية المنتصرة ، وفى الواقع ، لقد كانوا أنفسهم محل استثارة جنسية واستغلال جنسى . وهنا دلل روهايم على وجود موقف يؤدى فيه القلق الواقعى والشهوى إلى كبت الجنس.

فالطفل الذى لم يصبح بعد إنسانًا سيحاول أن يتلاءم مع الأخطار الفعلية التى تهدد حياته ، ولا سيما مع الإثارة اللبيدية المصاحبة « التى كانت تستعصى على سيطرته، ومن ثم تمثل تهديداً لتكامل الأنا » عن طريق التخلى عن الحياة الجنسية[١٣] . وهكذا تضع عملية الكبت - التى تبدأ فى الطفولة - الأساس لمشاعر عدم الرضا والندم الذى كان على الإخوة البالغين أن يشعروا به بكثافة متزايدة .

وبقيت أمام روهايم مشكلة تفسير أن مشاهدة الجريمة والاغتصاب البدائيين قد أدت إلى الكبت فى حالة الإنسان وليس فى حالة الحيوانات الأخرى . وفى طريقه بحثًا عن حل اضطر إلى أن يدلف إلى عالم البيولوجيا . فوجد أن الإنسان قد تميز عن الحيوانات الأخرى بطفولته المتأخرة ، إذ يظل معتمداً على والديه فترة طويلة بطريقة مبالغ فيها . وكان مجرد طول هذه الفترة من الاعتماد كافيًا بالنسبة لروهايم لتفسير السبب فى أن مشاهدة الدراما البدائية كانت تؤدى إلى الكبت عند الإنسان . « فكلما طالت فترة الارتباط الوثيق بين الوالدين والأطفال استفحلت التأثيرات الديناميكية للصدمات التى يجب السيطرة عليها » . ولكن علاوة على هذا العامل الكمى المحض كان ثمة اختلاف نوعى فى الطريقة التى ينضج بها البشر والحيوانات . وقد قام روهايم بالاستفادة من البحث الخاص بعالم الفسيولوچيا الألمانى لودفيج بولك **Ludwig Bolk** لدعم هذه الفكرة الأخيرة . فلقد بين بولك أن الإنسان يتميز بنمو جسدى معاق بطىء . فصفاته الفسيولوچية بعد البلوغ تحمل تشابهًا ملحوظًا مع الصفات الخاصة بجنين القرد عند مرحلة معينة فى تطوره . علاوة على أن هذا الطابع الطفولى الفسيولوچى كان « متدرجًا » . بالطبع ، إنها على وجه التحديد حقيقة تلك الإعاقة التى جعلت طفولة الإنسان الطويلة ضرورية . بيد أن أهم من ذلك بالنسبة لطرح روهايم كان اكتشاف بولك أن البلازما الجسدية والجرثومية تستجيبان على نحو مختلف إلى مؤثرات التأخير . فجسد الإنسان أكثر إعاقة فى نموه من قدراته الجنسية ، ونتيجةً لذلك يواجه الطفل الإنسانى بمأزق كونه ناضجًا جنسيا « قابلاً للإثارة الجنسية » بوقت طويل قبل أن يكون بالغًا فسيولوچيًا « قادراً على الإنجاب » ، فالإنسان مبكر فى نضجه

الجنسى – فى الواقع أكثر بكثير من أى حيوان آخر . ومن ثم فهو يخضع لمثيرات جنسية عند عمر لا يستطيع فيه أن يتعامل معها بطريقة مرضية . ويصبح الكبت آلية الدفاع التى يبتكرها لمواجهة هذه الأزمة . فالكبت فى واقع الأمر يمكن أن يعتبر وسيلة مصطنعة للإبطاء ، وسيلة سيكولوجية للتخلص من عدم التوازن بين النمو الجسدى والجنسى للإنسان . ويلزم عن هذه الأطروحة أن الكبت يمثل إلى حد ما ضرورة عضوية . لقد أقر روهايم بذلك ، رغم أنه لم يرغب قط فى تبنى النتائج ذات الطابع المحافظ التى أدت إليها الأطروحة على ما يبدو . لقد اتفق مع فرويد « وضد رايش » على ضرورة الكبت ، لكنه أكد بإصرار على أن الحضارة قد تعهدت بما يفوق طاقتها : فلقد تطلبت من الكبت أكثر بكثير مما كان بالفعل لازماً للوفاء بمتطلبات نضج الإنسان البعيد عن الاستواء .

لقد توصل روهايم إلى إعادة تفسير فرضية الجريمة البدائية لفرويد ، والتى مكنته من تطويق الافتراضات الساذجة للأطروحة الأصلية وفى الوقت نفسه من الاحتفاظ بموضوعها الرئيسى .

إن الحضارة نشأت وترعرعت على عقدة أوديب ، لقد نمت من الانفعالات المزدوجة الخاصة بالتنظيم الأسرى الذى تمليه الطفولة الممتدة لدى الإنسان .

بيد أن روهايم لم يعد يرى ضرورة التسليم بوجود ما يسمى بالعقل الجمعى Group mind أو الذاكرة الجمعية Collective memory . صحيح أن القبيلة « القطيعية البدائية كانت موجودة بالفعل » ، إلا أنه لم يكن من الضرورى جعلها المسئولة عن النفس البشرية بوجه عام . فالحقيقة الكلية الشاملة لطفولة الإنسان المعاقة تزود الحضارة بآلية هى فى نفس الوقت تاريخية « على اعتبار أن التأخير كان عملية مستمرة » ومعاصرة . وأخيراً وصل روهايم إلى القرن العشرين ، دون أن يتخلى عن حمولة شبابه الفكرية .

وفيما يمكن أن يعتبر أهم أعماله ، «أصل ووظيفة الثقافة» The Origin and Function of Culture سنة ١٩٤٣ توج روهايم بنجاح المهمة الخاصة بتطوير تفسير التحليل النفسى للثقافة ، الذى كان حديثًا فى كل من افتراضاته الجوهرية والمنهجية .

وهذه النماذج الرائعة الموجزة غير المعتادة لديه أمارة على قبوله التام لوجهة النظر المعاصرة . « لم تُذكر الجريمة البدائية » ، كما تحتوى كذلك على أهم بيان له عن الديناميكيات السيكولوچية للحضارة . وفى الأعمال التى سبقت « أصل ووظيفة الثقافة » : (التحليل النفسى لأنماط ثقافية بدائية ، سنة ١٩٣٢ ، الآلهة البدائية العليا سنة ١٩٣٣ وبصفة خاصة : لغز السفنكس سنة ١٩٣٤) ، قام روهايم بصياغة تحليله للثقافة على نحو غير مريح فى بلاغيات إكلينيكية . فهو لم يتخل تماماً عن قاموسه التكنيكى فى أصل ووظيفة الثقافة ، غير أنه كان ثمة محاولة لا تنكر لاكتشاف لغة أكثر ملاءمة للقضايا الفلسفية التى كرس لها نفسه . ولم تكن الأفكار الرئيسية فى الكتاب تلك الأفكار الإكلينيكية المعروفة مثل عقدة أوديب ، تركيز الطاقة النفسية فى الموضوع Object cathexis ، أو الكبت ، بل كانت بالأحرى الحب والموت وأهم من ذلك الانفصال.

ونقطة انطلاق روهايم فى «أصل ووظيفة الثقافة» كانت من جديد طفولة الإنسان المعوقة والاعتماد الممتد . غير أنه بدلاً من دراسة هذا الموقف من وجهة النظر الأوديبية كما فعل فى غزواته النظرية السابقة ، أى من منظور يؤكد على الاضطرابات الإيروسية وفروق القلق العدوانية التى تعد جزءاً لا يتجزأ من تجربة كل طفل ، اختار روهايم أن يؤكد على مأزق طفولى أكثر وضوحاً ، وأقل انتماءً صراحة إلى التحليل النفسى .

فالطفل يبدأ حياته بما يسميه روهايم موقف « الوحدة الثنائية » Dual unity : فهو كيان منفصل وفى الوقت نفسه جزء من أمه . وهذه الحالة أكثر وضوحاً عندما كان الطفل لم يزل فى رحم أمه . ولكن على خلاف أى حيوان آخر ، يزاول الطفل خبرة إطالة غير عادية لموقف الوحدة الثنائية نظراً لطفولته المعاقة . إن عملية النمو التى تمثل فى واقع الأمر عملية الانفصال عن الأم ، كانت بالتالى أكثر إيلاماً بكثير فى حالة الطفل البشرى . لقد اقترح روهايم فى الواقع أن تجربة الانفصال الحتمية شاقة للغاية وأكبر من أن يتحملها الطفل .

وفى ضوء هذا التحليل استمر روهايم فى القول بأنه من الأفضل فهم الحضارة على أنها محاولة هائلة من جانب الطفل فى أثناء تقدمه فى العمر لحماية نفسه إزاء

فقدان الموضوع Object loss . فالإنسان فى كل مشاريعه الثقافية كان يلتمس بدائل لأمه المفقودة . وهذه المشاريع حسب روهايم كان لها سمة واحدة مشتركة : « فهى تربط كائناً بشريا بكائن آخر ، إنها وسائل ماكرة يتبناها الإنسان ، الطفل ، فى مواجهة كونه قد نبذ وحيداً .

وهكذا ، فبينما راح فرويد يفسر الثقافة بأنها فعل ممتد من التكفير ، نابع من الإحساس بالذنب الذى شعر به الأبناء من جراء قتلهم لأبيهم ، فسر روهايم عملية التحضر بأنها محاولة لتعويض الإحساس بالفقد الذى تعرض له الطفل المفصول عن أمه .

لقد أوضح روهايم فى الواقع الآلية النوعية التى أنجز إيروس من خلالها مهمته الأبدية فى توحيد الناس داخل مجموعات تتزايد اتساعاً . وكان فرويد قد كتب عن عمل الحب الخاص هذا فى الصفحات الأخيرة المثيرة من «الحضارة ومساوئها» ، بيد أنه كان مكتفياً فيما يبدو بأن يعبر عن نفسه بلغة استعارية غامضة . أما روهايم فقد أنزل التحليل إلى الأرض إن صح القول بإبراز أن بحث الطفل الدوب عن أم بديلة أعطى عملية التحضر زخمها . وتمثلت مفارقة الحضارة فى أن الإنسان لم يصبح متحضراً إلا لكى يظل طفلاً .

ويعد تفسير روهايم للحضارة بأنها محاولة هائلة للتغلب على الانفصال من خلال تكوين روابط جماعية كان قطعة أصيلة على طول الخط من التحليل . بيد أن النظرية لم يتم استيعابها فى فراغ ، ومن الممكن التعرف على بعض أسلافها الفكرية ، فكتاب « أصل ووظيفة الثقافة » كان مديناً بجلاء شديد إلى أوتو رانك وساندر فرنزى . لقد حول موضوع الانفصال بؤرة الاهتمام من عقدة أوديب إلى صدمة الولادة Birth Trauma ، فرغم أن الإنسان يشترك فى تجربة الولادة مع كل الحيوانات ، فإن صدمتها لدى الطفل الإنسانى تظل تجربة الانفصال فى نمطها الأصلى . ولأسباب جدالية لم يعترف روهايم قط بأن هذا التحول فى بؤرة الاهتمام قد تم بالفعل . وربما لأسباب شخصية كان راغباً بقدر متساو عن الاعتراف بمدى اعتماد نظريته للثقافة على عمل أوتورانك ،

الذى كان اسمه أكثر اقترانًا بنظرية صدمة الولادة . وسواء أقر بذلك أو لم يقر فإن تأثير رانك على « أصل ووظيفة الثقافة » لا يمكن إنكاره .

ومن ناحية أخرى ، كان روهايم على استعداد تام لأن يُرجع الفضل إلى معاون رانك لبعض الوقت ، ساندر فرنزى لإسهامه فى فرضية قلق الانفصال Serаration anxiety . وكانت النتيجة السيكولوچية لصدمة الولادة عند رانك هى مفهوم فرنزى عن النكوص الرحمى Uterine regression . ففى أهم أعماله إلهة البحر (أم أفروديت بن زيوس) Thalassa ، تجربة فى النظرية التناسلية (Versuch einer Genitaltheorie) ، فسر فرنزى المضاجعة الجنسية بأنها محاولة لعكس عملية الولادة . ففى الفعل الجنسى يطابق الإنسان بين نفسه والقضيب الذى يعود حرفيا إلى الرحم . وفضلاً عن ذلك لأن القضيب هو الوسيلة الوحيدة التى من خلالها يمكن أن تتم إعادة الاتحاد بالأم ، كان الطفل يتعرض لقلق الخصاء Castration anxiety . وبمعنى من المعانى أسقط روهايم تحليل فرنزى الخاص بالأسس السيكولوچية للمضاجعة الجنسية على نظرية عامة فى الثقافة . وأومأ إلى أن كل مساعى الإنسان الحضارية المتحضرة كانت فى واقع الأمر محاولات مقنَّعة بإحكام للعودة إلى الرحم . لقد قصد روهايم أن يؤخد هذا التحليل مأخذ الجد . فبعد سنتين من إكمال « أصل ووظيفة الثقافة » ، أصدر روهايم دراسته الأخيرة عن الثقافة الأسترالية «مكونات الحلم الخالدة» The Eternal Ones Of The Dream أعاد فيها تفسير غالبية المصنوعات التى قام بتحليلها من قبل باعتبارها نتاجاً مترسباً من الجريمة الأولية ، وذلك فى ضوء نظرية قلق الانفصال .

وعلى وجه الخصوص قام روهايم بتفسير احتفالات إلحاق الطفل كعضو فى الجماعة التى تشكل المؤسسة الطقسية المركزية من الثقافات البدائية ، بأنها جهود للتعامل مع الانفصال النهائى للطفل عن أمه وإدماجه بمجتمع الذكور كإشباع بديل . ولم تعد الثنائية التى تتخلل الأيديولوچيا والتنظيم الاجتماعى الأستراليين مفهومة باعتبارها البقايا الأثرية للخصومة الأولية الخاصة بالأب والأبناء ، بل باعتبارها انعكاساً لثنائية الأم والطفل . وقد تشبث روهايم بهذا التفسير حتى نهاية حياته ؛ ففى

أوراقه الأخيرة أرجع فكرة الانفصال إلى تحليل مثل هذه الظواهر البدائية العالمية ، كالسحر وحضور الأرواح فى كل الموجودات ، بل واستخدمها لتفسير الظواهر الإكلينيكية للشيزوفرانيا (الفصام) .

وقد وضعه بحثه الخاص عن الدور الذى يلعبه قلق الانفصال فى علم النفس الفردى والجماهيرى على مشارف فرضية مهمة عن المعنى السيكولوچى للموت . فثمة موروث أدبى غربى ثرى يؤكد أن الحب والموت ليسا سوى وجهين لعملة واحدة – وبمزيد من التحديد كما فى قصة « تريستان وايزولد » "Tristan Und Isolde" كانت المضاجعة الجنسية فى الواقع شكلاً من أشكال الموت . كما عبّر روهايم عن نفس هذا التبصر بلغة إكلينيكية حية تنتمى إلى التحليل النفسى : فقد حاول – مقتفيًا فرويد – إثبات أن المضاجعة الجنسية هى المعادل السيكولوچى للخصاء . « فمن خلال المنظور اللبيدى ، تمثل المضاجعة الجنسية هدف مقاصدنا . بيد أنه من خلال منظور الذاكرة النرجسية للأنا ، تمثل المضاجعة الموت أو الخصاء » (١٤) .

وفى أثناء تحليله لسيكولوچيا الموت كان روهايم مشغولاً أساسًا بتفسير الخوف من الموت ، ودفع بأنه عند مستوى العمليات الأولية كان القلق فى واقع الأمر قلقًا من الخصاء . على أنه شعر إلى حد ما بعدم الارتياح لهذا التفسير ولا سيما من منظور تأكيد فرويد على غريزة الموت الأولية ، وفى أحد هوامش « الأرواحية والسحر والملك المقدس » سنة ١٩٣٠ أقر بأن العقدة برمتها ربما « كانت متأصلة فى طبقة أعمق ، أى فى دافع الموت ذاته » .

كان هذا غاية ما وصل إليه روهايم فى تحليله . وبعدما اكتشف الأهمية الأساسية لقلق الانفصال فى العقد الخامس من القرن العشرين ، كان يرغب فى إثبات أن الخوف من الموت ربما يمثل التجلى النهائى لرهبة الإنسان أن يترك « بمفرده » فى الظلام . بيد أنه لم يستطع قط أن يعكس الصيغة لكى يفسر لماذا يرغب الناس فى الموت ، كما تتضمن فرضية فرويد . ومع ذلك كانت كل مكونات هذا التفسير متاحة . « فإذا كان الموت يمثل مضاجعة جنسية والمضاجعة تمثل موتًا » . لترتب على ذلك بالتأكيد أن

الموت يمثل شيئًا مرغوبًا (أمنية) لأنه يعنى إعادة توحد أبدى بالأم . فهو يمثل الحل النهائى لمشكلة الانفصال . على أن روهايم لم يصل قط إلى هذه الصياغة ، فهو لم يعكس صراحةً فكرته المبكرة « سنة ١٩٣٠ » حول أن رمزية النكوص الرحمى المنتشرة فى الشعائر الجنائزية لدى جميع الثقافات كانت دائمًا أكثر من « مجرد سلوى لإخفاء الرهبة من الخصاء » على أنه لكى نحصل على بحث نفسى تحليلى شامل لسيكولوچيا الموت ، يتعين علينا أن ننتظر تأملات هربرت ماركيوز ونورمان أو . براون .

(٥)

لقد بدأت هذا الفصل بزعم أن روهايم لم يكن مفكرًا سياسيا وأنه نتيجةً لذلك لم تتخذ راديكاليته شكل النقد السياسى الصريح ، كما هو الحال مع رايش وماركيوز. وأود الآن أن أعدل من هذا التصريح . فرغم أنه لم يكن ثمة شىء فى كتابات روهايم له طابع سياسى واضح شأن كتابات أعضاء اليسار الفرويدى الآخرين ، فإن عمله قد تضمن على الأقل مبادئ نظرية سياسية ، علاوة على بعض الملاحظات الحادة فى الاقتصاد . لقد قصد روهايم على ما يبدو بتلك الملاحظات على الأقل انتقاداً للمادية التاريخية ، بيد أن وضعه الخاص كان فى واقع الأمر أكثر راديكاليةً من وضع الماركسيين ؛ ففى كل ملاحظاته على السياسة والاقتصاد كان يستغرق فى نزعة اختزالية سيكولوچية صارمة ، وهذه الخاصية تحديداً هى التى أضفت على تحليله طابعًا جداليا عنيفًا .

لقد كانت السياسة بالنسبة لروهايم أشبه بالسحر الأسود . فالقائد السياسى ، بعيداً عن أن يكون منحدراً من سلالة الآلهة « كما فى نظرية التسلسل الهرمى التقليدية » ، إنما يخرج من أعماق الجحيم . فالسياسى هو السليل العصرى للساحر طارد الأرواح ، ومن ثم يعتبر العلم السياسى تحديداً فرعًا من علم الشياطين والجان . وبناءً عليه ذهب روهايم إلى أنه فى المجتمعات البدائية كان التأثير الخارق للساحر

مستمداً من دوره باعتباره الذى يقوم بالإخصاء الرمزى . وكانت سلطته السياسية مستمدة من سلطته السيكولوچية باعتباره بؤرة الخوف اللاشعورى للإنسان البدائى من الخصاء والرغبة فيه .

إن عصا المشعوذ السحرية ، المهمة فى الممارسة الطبية البدائية ، كانت تمثل قضيبًا يقوم بالإخصاء ، والمشعوذ نفسه كان شخصًا يعانى بصفة خاصة من قلق خصاء حاد ، يتلاءم معه عن طريق إخصاء آخرين بدلاً من أن يكون هو نفسه خصيًا .

وهذا التفسير للأصول السيكولوچية للسحر كان فى حد ذاته قطعة إبداعية مبتكرة من التحليل . بيد أن روهايم لم يرض عن أن يقف تفسيره عند هذا الحد . فلقد واصل صياغة نظرية الإخصاء القضيبى للسحر فى شكل نظرية عن أصول النظام الملكى ، وأخيراً فى شكل تفسير عام للمبادئ السيكولوچية لمطلق السلطة السياسية . وفى هذا المسعى كان فى أعقاب السير جيمس فريزر الذى وفقًا لتعبير روهايم الخاص « كشف ببراعة عن أصول الملكية بين الطبقة الاجتماعية للسحرة » .

ولكن تفسير روهايم بطابعه الفرويدى للآلية النفسية للملكية كان بالطبع جديداً كل الجدة وغريبًا فى واقع الأمر على أسلوب فريزر فى التحليل .

لقد اكتشف روهايم دليلاً لا بأس به فى معتقد وطقوس الملكية ليثبت رأى فريزر فى أن الملك كان فى الواقع أكثر قليلاً من مجرد طبيب مبجل ، وافترض أن الآلية النفسية التى بررت سلطة الطبيب كانت نفسها مسئولة بدورها عن سلطة الملك . فشأنه شأن الطبيب ، كان الملك باعث ومداوى الأمراض . وهذا أحد جوانب الملكية التى طورها مارك بلوخ فى « الملوك صانعو المعجزات » (الحيل السحرية) **Les Rois Thaumaturges** . وبالمثل فإن الملك كالساحر هو مرسل المطر . وأهم من ذلك أن الملك كان يشترك فى الصفات القضيبية للساحر ، فصولجان الملك كان بوضوح وريثًا لعصا الساحر ، وغطاء رأس الملك المهيب يمكن أن يفسر بدوره كصفات جنسية ثانوية مثل التى يبديها الحيوان الذكر فى أثناء موسم التزاوج ، أو بأنه مهبل فى الحالة التى يمثل فيها رأس الملك القضيب ، والرأس فى التاج يناظر القضيب فى المهبل .

خلاصة الأمر أن الملك كان يمثل قضيبًا يقوم بالإخصاء ينتظم حوله المجتمع . وتفسير روهايم الخاص بالطبيعة القضيبية للسلطة السياسية لابد أن نراه على خلفية كتاب فرويد العظيم فى السياسة ، «سيكولوچيا الجماعة وتحليل الأنا» Group Psychology and The Analysis of The Ego . وفى الحقيقة إن كتاب روهايم «الأرواحية والسحر والملك المقدس» كان من حيث الأساس محاولة لإيجاد تفسير ملموس لطبيعة الروابط السياسية التى رسمها فرويد فى « سيكولوچيا الجماعة » . وبالنسبة لفرويد ، كان وجود الحياة الجماعية في حد ذاته يعد مشكلة . إذ بدا الأمر لديه شبه مستحيل ، فكيف للبشر الذين يكره بعضهم بعضًا ، أن يتحدوا معًا فى جماعات متماسكة ؟ فالكسب النفعى الذى جعل هذا الاتحاد ممكنًا لم يكن فى اعتقاد فرويد من الأهمية بما يكفى لمعادلة العداء الفطرى الذى يفصل بين البشر .

فلا يمكن تفسير وجود التجمعات إلا بمفهوم روابط لبيدية مكبوتة الهدف ، تحَيِّد مشاعر الكراهية التى تفصل بين البشر . فضلاً عن أن مثل هذه الروابط لا يمكن أن تخرج إلى حيز الوجود سوى عن طريق موضوع حب مشترك - نموذج مشترك للأنا - سوف يتقاسمه كل الناس فى الجماعة . ومن ثم بزغ القائد السياسى الذى بفضل كونه محبوباً من الجميع نجح فى تشكيل مجتمع من أفراد متباينين . وقد مد روهايم هذا الخط من الاستدلال على استقامته بالقول بأن القائد الموقر لابد من أن يُعتبر قضيباً رمزيا . فالجسد السياسى (الكيان السياسى الموحد) Body Politic لا يمكن تصوره بدون قضيب سياسى . واستهدف روهايم أن يؤخذ مجاز الجسد على محمل أكبر من الجد .

كما راح يتبنى فرضية فرنزى عن إيقاع الحياة اللبيدية - الذى بمقتضاه يزاول كل شخص خبرة تدفق وإعادة تدفق ثابتتين للطاقة الجنسية التى تتركز فى الأعضاء التناسلية فى أثناء لحظة الاتحاد الجنسى ، ثم المنتشرة فى شتى أنحاء الجسم فى أثناء فترات الكمون الجنسى . لذلك دفع بأن الحياة الجماعية للإنسان اتبعت نموذجًا تناوبت خلاله فترات سلطوية « الانتصاب » مع فترات من الفوضى الديمقراطية .

وبحماس فى الجدال يتميز به ، عرض روهايم الحقيقة الإيروسية التى تقبع خلف الولاءات السياسية التقليدية . وفى الواقع ، لقد ترجم فرضية «الحضارة ومساوئها» إلى البلاغة التناسلية المفعمة بالحيوية . فالنموذج التناسلى (الخاص بالأعضاء الجنسية)، للمجتمع ، المجتمع الذى استقر تحت حماية القائد القضيبى ، ينطلق على حساب تكوين الطبع التناسلى للفرد . ومن ثم ، توصل روهايم شأن فرويد إلى النتيجة المتشائمة التى مؤداها أن الديمقراطية كانت على أحسن الأحوال معضلة كبيرة من وجهة نظر لبيدية . وعلى نفس المنوال ، لا يمكن تحقيق الأولوية التناسلية الفردية إلا على حساب خسارة اجتماعية فادحة .

« إن الحرية كانت دائمًا قصة خيالية أكثر منها واقعًا ، وتاريخ الجنس البشرى يبدو سلسلة من محاولات نجحت بشق الأنفس فى إحراز الأولوية التناسلية » على أنه مقارنةً بفرويد ، لم يستطع قط أن يقبل تلك النتائج التعيسة برباطة جأش . لقد امتلأ بالسخط على المطالب التى يمليها المجتمع على الفرد . وكان مزاجه يتسم بالحنق الشديد أكثر من التسليم المتعالى الأوليمبى إزاء الواقع .

لقد نقل روهايم نزعة الاختزال السيكولوچى إلى دراسة الصراع السياسى بنفس الثقة المتغطرسة التى أضفاها على تحليل الإجماع السياسى . فالحرب كانت تمثل تجليا آخر لتجربة الإنسان الجماعية التى لا يمكن أن تفهم جيداً إلا بواسطة تحليل سيكولوچى . فالنظريات النفعية التى حاولت تفسير صراعات الجماعات انطلاقًا من مفهوم الصراع من أجل البقاء لم تتطابق جيداً مع الحقائق . وفى هذا الصدد قام روهايم بتوجيه سهام انتقاداته إلى المنظر الإنجليزى م . د . دافى **M.D Davie**. الذى صدر كتابه « تطور الحرب » **Evolution of War** سنة ١٩٢٩ ، بيد أن تلك الانتقادات اللاذعة يمكن أن تنطبق بسهولة مماثلة على تفسير روبرت أردرى **Robert Ardrey** الأخير للحرب انطلاقًا من النزعة الإقليمية الفطرية . فقد دفع روهايم بأن النموذج الأسترالى أعلن منذ البداية عدم صلاحية فرضية داروين . ففى أستراليا لم يكن ثمة حروب فتح وتوسع . فعند نشوب صراع ما ، كان نشوبه « نتيجة لعداء دموى يرجع

إلى قتل أحد أفراد جماعة محلية بواسطة فرد من جماعة محلية أخرى ، وفى الغالب بطرق سحرية » .

لقد اعتقد روهايم أن فرويد قد أرسى القواعد لسيكولوچيا محكمة عن الحرب عندما افترض وجود نزعة بيولوچية فطرية للتدمير . بيد أن روهايم بدوره ارتأى الحاجة إلى آلية أكثر تحديداً لتفسير كيف أن العدوان حقق تعبيراً اجتماعيا . واكتشف ذلك فى فرضيته المتعلقة بطابع الوحدة الثنائية لحياة الجماعة . فوفقًا لأطروحة أصل ووظيفة الثقافة ، كان إحساس المرء بالاتحاد مع الجماعة « الأمة » تجسيداً لوحدة الأم والطفل . فكل شيء خارج هذا الاتحاد البهيج كان مبعث إحباط ومن ثم يفهم لا محالة على أنه « سيئ » .

وكان « الآخر » الأول بالطبع هو الأب ، الذى يجيء ليلعب دوراً حاسماً فى فصل الطفل عن أمه . لقد طرح روهايم أنه فى الحياة الاجتماعية تُسلط صورة الأب السيئ على كل الذين خارج الجماعة . فلم يكن البغض على أساس القومية سوى صورة ما بعد البلوغ من كراهية الطفل للأب المفرِّق .

« فالحروب والعلاقات الدولية مبنية بشكل خاص على الموقف الأوديبى ، فالأب هو الأجنبى الأول فى حياة الطفل والأجنبى دائمًا هو الأب » . وهكذا كانت الحرب شأن المجتمع نفسه ، نتاج النزعة الطفولية للإنسان ، فالإنسان يحارب كما يحب لأنه غير قادر على تحمل عبء الانفصال الحتمى .

لقد كان أحد موضوعات هذه الدراسة المحاولة التى قام بها مفكرون مختلفون للتوصل إلى مصالحة فكرية بين ماركس وفرويد . ففلهلم رايش ، كما رأينا ، صارع سنوات لإنجاز هذا التركيب فى فكره وحياته ، ومثلت المحاولة نفسها اهتماماً أساسيا لدى المفكر هربرت ماركيوز سنناقشه فيما بعد . وعلى العكس منهما ، كان روهايم معادياً لماركس أكثر من فرويد نفسه .

والعداء المتبادل بين التحليل النفسى والاشتراكية الثورية يعد واحداً من الألغاز التى لم تُفسر بطريقة واضحة حتى الآن فى التاريخ الفكرى للقرن العشرين .

لقد أربك الأمر بالطبع المحافظين المحدثين ، واعتبروا كلا الحركتين تهديدات شيطانية للنظام الأخلاقى والسياسى القائم .

ولاريب فى أن قدراً لا بأس به من عدم الثقة التى شعر بها الماركسيون والفرويديون إزاء بعضهما البعض لابد من أن يُعزى إلى الجمود والسذاجة السيكولوچية للماركسيين . فربما على اعتبار أنهم ناشطون سياسيون ، كانوا متخوفين بشكل مشروع من أن المواقف الاستبطانية (داخل النفوس) التى كان يفرضها التحليل النفسى يمكن أن تطفئ الحماسة الثورية . بيد أنهم أخفقوا فى معرفة المدى الذى كان التحليل النفسى يفضح فيه بعداً آخر من القمع والاستلاب ، ومن ثم أرسى دعائمه باعتباره أداة للنقد الثقافى . ومن ناحية أخرى ، لابد أن يسلم المرء بأن حساسية فرويد البرجوازية مع خوفه الجامح ذى الطابع الاحتكارى لأى استغلال غير نقى لعلمه الجديد أدت إلى تدقيق مبالغ فيه من جانبه يرفض الحركات السياسية .

وعلى أية حال ، كان روهايم تلميذاً مخلصاً بدرجة منعته من أن يختلف مع فرويد فى هذا الأمر . علاوة على أنه فى خلال تخصصه المختار واجه الحقيقة التعيسة بأن هؤلاء الأنثروبولوچيين الميالين للتحليل النفسى الذين أقاموا تحليلاتهم على ماركس ، غالبًا ما فعلوا ذلك بتخفيف أفكار فرويد إلى حد طمس معالمها .

ومن ثم اتخذ عراك روهايم مع الماركسيين شكل نقاش حاد مع الفرويديين الجدد ولا سيما الأنثروبولوچى إبرام كاردينر **Abram Kardiner** . وهو وضع للأمور غير مناسب بشدة ، لأنه حال بين روهايم والمهمة الأكبر بكثير ، ألا وهى قراءة وهضم ماركس نفسه . وكانت النتيجة بالفعل اعتماداً متزايداً جامداً على نزعة الاختزال السيكولوچى ، رغم ما سبق أن أشرت أن هذه الوقفة الواعية بذاتها ، المعادية للماركسية لم تفض فى الغالب إلى نتائج أقل راديكالية .

لقد ظل روهايم يؤكد طويلاً أن التفسيرات الاقتصادية أو البيئية للنماذج الأساسية السيكولوچية والثقافية كانت قاصرة بدرجة كبيرة . فالتجربة الأسترالية تبرهن تمامًا على هذا التصور . فثمة شعب من الشعوب ، بسبب الأرض المجدبة

والطقس المتطرف لبلادهم ، كان يعيش طيلة الوقت على حافة الجوع . ومع ذلك لم ينشأ لديه خوف من المجاعة ، بل على العكس ، كان أفراده آمنين وسعداء للغاية .

من وجهة نظر روهايم ، لا يمكن تفسير التباين بين الحرج الحقيقى لوضع الأستراليين واستقرارهم النفسى إلا سيكولوچياً . « فأطفال الصحراء هؤلاء قد حظوا بكثير من الأمان فى بداية الحياة من أمهاتهم ، بدرجة أن الصعوبات الفعلية للبيئة لا يمكن أبداً أن تجعلهم غير آمنين فيما بعد » .

على أن روهايم لم يقنع بأن يقصر تطبيق الاستدلال السيكولوچى على مواقف تتوفر فيها مثل هذه التعارضات . لقد كان فرويديا بدرجة أكثر جرأة من ذلك . وحتى عندما أقر بأسباب حقيقية ووجيهة لممارسة اقتصادية معينة أو بناء سيكولوچى معين راح يؤكد أن الدوافع الطفولية وفرت الدعائم التى قامت عليها البنية الفوقية « العقلية » وهكذا واصل مراجعة الثورات الاقتصادية الرئيسية فى التاريخ البشرى ، لكى يكشف عن أصولها الطفولية واللاعقلانية .

وما انطوت عليه هذه المحاولة كان تياراً جداليا تحتيا ملحوظاً « ربما كان مدركاً بالوعى جزئيًا فقط » . لقد شرّح الماركسيون الطابع الاستغلالى لمؤسسات الإنسان الاقتصادية ، إلا أنهم أيضاً اعترفوا ضمنيا بعقلانية هذه المؤسسات ، على الأقل من وجهة نظر المستغلين (بالكسر) ، وسار روهايم خطوة أبعد ليكشف أنه حتى أكثر الممارسات الاقتصادية معقولية كانت مؤسسة فى خيالات ومخاوف طفولية .

إن الثورة الاقتصادية الكبرى ، الأولى فى التاريخ البشرى ، كانت التحول من التقاط الطعام إلى مجتمعات رعى الماشية .

وعند روهايم ، لم يكن الدافع الأساسى وراء استئناس الحيوانات اقتصاديا ، بل لبيديا . فالحيوانات كانت تمثل موضوعات للعاطفة قبل أن تصبح دواباً للجر والحمل ، وكان إدماجها فى البنية الاقتصادية يعنى ببساطة شكلاً آخر من بحث الإنسان عن موضوعات حب بديلة أو بمصطلح أكثر فلسفية ، كان يعبر عن مهمة إيروس الأبدية لخلق وحدات أكبر وأكبر ، رابطاً الإنسان بإنسان آخر والإنسان بعالم الحيوان [١٥] .

« إن القبائل التى تربى الماشية هى قبائل تحب الماشية ، فقطيع الماشية يمثل مضاعفة لمجتمع بشرى قائم على عقدة أوديب ، والتبجيل الذى يحظى به البقر يعزى إلى الأب الثور والأم البقرة » .

وبالمثل فإن التحول الاقتصادى الكبير الثانى وهو الثورة الزراعية تم اختزاله إلى أساسياته الإيروسية . فالزراعة كانت تعنى السفاح مع الأم الأرض ، والأداة الرئيسية للثورة الزراعية وهى المحراث كانت تمثل بجلاء قضيباً رمزيا .

لقد فسر روهايم الحصاد - استخراج النتاج الزراعى من الأرض - فى ضوء نظرية ميلانى كلاين عن تخيلات تدمير الجسد الطفلية ، فبالضبط كما يتخيل الطفل المحبط نفسه يشد « محتويات الجسد الجيدة » من الأم التى فطمته ، يقتلع المزارع بغضب الدرنات المغذية من الأم الأرض .

كما أخضع روهايم أصول الثورة التجارية إلى تحليل سيكولوچى مشابه . فلقد رأينا بالفعل كيف صور نشأة المهنة الأولى - الطبيب أو الساحر - انطلاقاً من عقدة خصاء القضيب . وكانت المهنة الثانية وفقاً لروهايم هى مهنة التاجر ، وشركاء التجارة كانوا فى واقع الأمر يعيدون خلق موقف الأم - الطفل من خلال تبادل محتويات الجسد [١٦] . علاوة على أن السلع المتبادلة « ومن ثم المستثمرة بزيادة فى القيمة » يمكن أن تظهر بوضوح على أنها براز - كما سبق أن اقترح فرويد . وهكذا فإن التاجر شأنه شأن الراعى والمزارع والطبيب لم يكن سوى تمثيل لتخيل طفلى .

ولم ينازع روهايم فى أن الكسب الفعلى الملازم للثورات الاقتصادية الكبرى على مدار التاريخ البشرى كان غير ذى أهمية . ففى الحقيقة كان على استعداد للتسليم بأن الفائدة العملية المكتسبة من اختراع الزراعة والتجارة يمكنها أن تفسر جيداً بقاء هذه المؤسسات . بيد أن الدوافع الأصلية كانت دائماً وأبداً دوافع لبيدية ، وفضلاً عن ذلك يبدو واضحاً أن الأهداف الخاصة بالهو كانت ستتطابق فى هذه الأمور مع الأهداف الخاصة بالأنا ، بما أن كل ثورة كانت تقدم محاولة لإعادة خلق موقف الوحدة الثنائية الذى يحظى فيه الطفل بكل من اللذة والتغذية على ثدى الأم . ففى طبيعة الإنسان أن يسيطر على الواقع استناداً إلى أساس ليبيدى .

لقد دخل روهايم أرض الخصم وخرج منها سالمًا . فحتى هذه المنجزات الثقافية التى كانت بوضوح أبعد ما يكون عن اللاشعور وأكثر ما يكون ترسيخًا فى الواقع ، ثم إخضاعها كذلك إلى فحص التحليل النفسى وتشريحه . فالإنسان فى عمله وفى صناعة أساطيره ودينه ظل فى الأساس طفلاً كبيراً .

لقد اختزلت رؤية روهايم النقدية السياسة إلى عبادة القضيب ، والحرب إلى نوبات غضب تجتاح الطفل المحبط ، والاقتصاد إلى تبادل طقسى للبراز ، ومع ذلك فإننا قد بدأنا فحسب فى اكتشاف التضمينات الراديكالية لفكره .

وأرغب الآن فى الانتقال إلى مواجهة روهايم مع التقليد السائد فى الأنثروبولوچيا المعاصرة ، النزعة الوظيفية ، وهجومه السافر على المؤسسة الفكرية المحافظة .

(٦)

هاجر روهايم إلى أمريكا سنة ١٩٣٨ . وقد علق أحد كتاب السيرة بأنه عندما غادر المجر « كان فى حيرة من أمره ، أيأتيه الخطر الأكبر من الشيوعيين أم من الفاشيين؟» . وعلى أية حال لم تكن الهجرة علامة طريق فى حياة روهايم الفكرية ، رغم أن التعرض المباشر للأنثروبولوچيا الأكاديمية الأمريكية ، التى سيطرت عليها آنداك أفكار بواس ومالينوفسكى سارعت بلا ريب من نقده المتعمق للنزعة الوظيفية . وبعد العمل لفترة قصيرة كأخصائى إكلينيكى فى مستشفى ولاية ورشيستر ، استقر روهايم فى نيويورك سيتى ، فى مستهل العقد الخامس من القرن العشرين وظل هناك باستثناء بعض الرحلات القصيرة التى قام بها إلى الميدان . « الملاحظ أن معظمها كان فى منطقة بحث الأنثروبولوچى كليد كلوكهون **Clyde Kluckhohm** وسط قبائل النافوهوس» حتى موته سنة ١٩٥٣م .

وأهم كتابات روهايم الأخيرة كان بلا شك كتاب «التحليل النفسى والأنثروبولوچيا» سنة (١٩٥٠) . حيث وجه إلى زملائه الممارسين توبيخًا لاذعًا بسبب جبنهم الفكرى .

وكان عبارة عن هجوم مستفيض على العقيدة الجامدة للنزعة الوظيفية الخاصة بالنسبية الثقافية « التى تحولت على نحو حافل بالمفارقة إلى ما يشبه نزعة إطلاقية أكاديمية » ، وتأكيداً على الوحدة النفسية للجنس البشرى . إنه يمثل أكثر كتب روهايم انتشاراً ، وخلاصةً جريئةً لعمله على مدار حياته .

وقد انتهى الأمر بالنزعة الوظيفية **Functionalisn** إلى تمثيل موقفين فكريين مرتبطين « وغير متميزين بدرجة كافية » . وبأكثر المعانى عمومية ، وفى الواقع بدرجة عالية من العموم حتى إننى أتساءل إن كان من الممكن على نحو مشروع اعتباره موقفاً فكرياً متميزاً ، فالنزعة الوظيفية تومئ إلى أن كل الأفكار والمؤسسات لابد أن تؤدى غرضاً . وكمسألة تخص التاريخ الفكرى ، لم تخضع سوى أنماط محدودة من الأفكار والمؤسسات إلى التحليل الوظيفى فى القرن العشرين ، ولا سيما تلك التى أسقطتها الأيديولوچيا الليبرالية التقليدية من الحسبان باعتبارها بلا معنى أو محل نفور . وهكذا أبرز الوظيفيون من أتباع دوركاييم الدور البناء الذى يلعبه الدين « لدى الأيديولوچيا الليبرالية ضد المدنسين **L'infame** فى تحقيق التكامل الاجتماعى ، بينما ذهب الأنثروبولوچيون الوظيفيون أمثال مالينوفسكى فى القول بأن السحر ، الذى أُعتبر تجليا للاعقلانية البدائية يمثل مرحلة قبل علمية مشروعة للسيطرة على الواقع . وظل التقليد السائد فى العلم الاجتماعى الأمريكى الذى احتك به روهايم مباشرة نتيجةً لنزوحه ، داخل هذا الإطار الفكرى العام - إلى درجة تفزع الراديكاليين من أمثال سى . رايت ميلز **C. Wright Mills** .

ولم يكن روهايم بالضرورة غير متعاطف مع المشروع الوظيفى بهذا المعنى ، رغم أنه كان مدركًا لتوجهه المحافظ . وفى الواقع ، عندما تقدم فى العمر كان يتبنى فى أحيان كثيرة وجهة النظر الوظيفية على نحو واع . وأفكاره التى تغيرت عن طبيعة السحر وغرضه مثال حى على ذلك . ففى « الأرواحية والسحر والملك المقدس » سنة ١٩٣٠ ، قام بتفسير السحر باعتباره سلبياً تماماً ؛ فالطقوس السحرية كانت مظهراً على قلق الخصاء . وعلى سبيل المثال ، فى حالة السحر التعاطفى كان الساحر

يحقق هدفه بالحصول على أثر من جسد الضحية « شعر – براز ... إلخ » وفى فكر روهايم كان الشعور المرتبط بالجزء المفصول يمثل بوضوح شكلاً من قلق الخصاء . بيد أنه فى عمله الأخير «السحر والشيزوفرانيا» (الفصام) الذى صدر بعد وفاته ، انقلب رأيه تمامًا . فكان تفسيره للسحر هنا على المنوال الوظيفى . لقد حاول مثل مالينوفسكى إظهار أن السحر يمثل أداة بناءة للسيطرة على البيئة . وكانت أطروحته معقدة ومتكلفة إلا أنه أكد فى حقيقة الأمر أن المسعى السحرى للسيطرة على الواقع من خلال التفكير (كلية قوة التفكير **Allmacht der Gedanken** عند فرويد) كان متطلبًا ضروريا للسيطرة على الواقع فى الحقيقة . وبالمثل ، وكما لاحظت من قبل توصل روهايم إلى قبول مشروط لنظرية الأسطورة المضمرة فى وجهة نظر الوظيفية ، فالأساطير وظيفية فى أنها كانت تعكس حقائق واقعية معاصرة وليس تجارب تاريخية منسية .

على أن مصطلح « الوظيفية » ولا سيما عندما يستخدم لتمييز تقليد فكرى معين داخل الأنثروبولوجيا ، قد اتخذ معنى آخر أكثر ضيقًا . فالوظيفية بهذا المعنى تستخدم للإشارة إلى مبدأ مالينوفسكى فى أن الصنائع الثقافية لا يمكن أن تفهم إلا انطلاقًا من السياق العام للثقافة المعينة التى تظهر فيه . وهذا المعنى الخاص للوظيفة يعادل النسبية الثقافية الجذرية . فهو يطرح جانبًا كل المقارنات عبر الثقافية ، ومعها أى قضايا تجريدية عن الثقافة . وقد وجه روهايم هجماته فى كتاب « التحليل النفسى والأنثروبولوجيا » إلى هذا النوع من النزعة الوظيفية (١٧) .

ولسوء الحظ ، أضعف روهايم نقده للنسبية الثقافية بتوريط نفسه فى نقاش لا طائل من ورائه حول عالمية وعمومية عقدة أوديب . وفى هذا الجهد ، كان فى مواجهة رأس النزعة الوظيفية برونيسلاف مالينوفسكى الذى زعم أن سكان جزر التروبرياند لا يعانون من مثل هذه الصدمة النفسية . وقد أدرك روهايم فيما يبدو حتمية أن يواجه خصمه وجهًا لوجه فى هذه القضية ، لأنها أضحت نقطة تجمع لكل نقاد التحليل النفسى . وهكذا زعم أن مالينوفسكى قد أساء بشكل خطير تفسير موقف التروبرياند

عندما اقترح أن ما يسمى بعقدة الخال **Avuncular Complex** حلت محل عقدة أوديب الأوروبية . وقد اشتط فى الواقع ، واصفًا تحليل مالينوفسكى باللامعقول ، لأنه حتى فى جزر التروبرياند يعيش الطفل مع أمه وأبيه من الخمس سنوات إلى السنوات العشر الأولى من حياته ، عندئذ فقط ، كان يتم نقله إلى كنف خاله . وربما كانت عقدة الخال موجودة بالفعل ، بيد أنها فى مخيلة روهايم اشتقت بوضوح من عقدة أوديب الأسبق والأهم من الناحية السيكولوچية .

وعلى نفس المنوال ، راح روهايم يتناول واحدة واحدة كل الثقافات التى زعم أنثروبولوچيون وسيكولوچيون مختلفون أنهم لم يجدوا فيها أثرًا لعقدة أوديب ، وشرع فى إماطة اللثام عن الدليل المطلوب . وهذا التعهد الذى أجهد روهايم نفسه لجعل الوقائع تنطبق على النظرية ، كان يشكل خطأً « تكتيكيا » من جانبه . فهو لا يناسب ميله لإبطال التأكيد على عقدة أوديب فى كتاباته الأخيرة ، حيث برز قلق الانفصال باعتباره السمة الأهم فى سيكولوچيا الإنسان . وفضلاً عن ذلك ، كان قادرًا على إثبات حجته فى مواجهة النسبية الثقافية بفاعلية أكثر عن طريق الاعتماد على تحليل عام للكليات الثقافية ، ولكن إصراره على عقدة أوديب أضفى طابعًا غير ضرورى وغير مناسب من الخصوصية على أطروحته .

وفى وقت الإعلان عن نزعة النسبية الثقافية **Cultural relativism** قدمت تلك النزعة خدمة نقدية مهمة كان روهايم واعيًا بها . ففى كتابات مفكر مثل بواس وجهت سهام نقدها إلى إساءة استعمال نشوئية القرن التاسع عشر من جانب الإمبرياليين السياسيين . فإذا كانت الثقافات بحق غير قابلة للمقارنة ، فإنه من المستحيل تبرير استغلال الشعوب « المتخلفة » فى العالم بسبب قصورهم الأخلاقى والثقافى . فالثقافات الأفريقية والآسيوية كانت بالطبع مختلفة عن الثقافة الأوروبية ، إلا أننا لا يمكن بناء على ذلك أن نقول بأنها أفضل أو أسوأ . على أن الوظيفيين فى مخيلة روهايم ، عندما رغبوا فى الدفاع عن البدائيين قد بالغوا فى الأمر . فبينما كان من المشروع تمامًا التركيز على الاختلافات الثقافية ، فليست مواصلة دراسة الكليات

العالمية الثقافية أقل معقولية وعلى أية حال ، لقد أوضح روهايم أن البشر يشتركون فى السمات البيولوچية والغريزية نفسها ، وهم جميعًا يواجهون مشاكل بيئية متشابهة، وأهم من ذلك وفقًا لوجهة نظر التحليل النفسى أنهم جميعًا يمرون بفترة طفولية طويلة من الاعتماد على الوالدين . فضلاً عن وجود دليل تجريبى جازم لدعم فرضية الوحدة النفسية للجنس البشرى – فى شواهد الأحلام والرموز والطقوس ، وكذلك السحر .

وبالنسبة إلى روهايم ، فإن عداء الوظيفيين المتعنت للمقارنات عبر الثقافية والتعميمات المجردة الخاصة بطبيعة ووظيفة الثقافة لا يمكن تفسيره إلا باستخدام التحليل النفسى . وعلى هذا النحو تتبع التكتيك المألوف ، تكتيك الاحتكام إلى العوامل الشخصية ، المحبب جداً إلى فرويد . إن الوظيفيين استخفوا بـ « الدليل الواضح » على عالمية عقدة أوديب لأنهم لم يريدوا الإقرار بصراعاتهم الأوديبية الخاصة بهم . فضلاً عن أن روهايم كان وقحًا جداً عندما ألمح إلى أن الوظيفيين ، رغم كل عالميتهم المعلنة، كانوا فى واقع الأمر قوميين فى الخفاء : فالفكرة التى مفادها أن كل الأمم مختلفة تمامًا عن بعضها البعض وأن الهدف من وراء الأنثروبولوچيا هو فقط اكتشاف إلى أى مدى هى مختلفة ، تمثل تجليًا رقيق القناع للقومية ، هو المقابل « الديمقراطى » للمذهب العنصرى النازى « أنت مختلف بالمرة ولكننى أغفر لك » ، فهذا قصارى ما يصل إليه .

وسواء كان تحليل روهايم للتحيز السيكولوچى الخاص بالوظيفية مبرراً أو غير مبرر ، فقد كان فى رأيى على حق تماماً فى إدراك مسحة محافظة فى النسبية الثقافية الجازمة لدى الوظيفيين . فالنزعة المحافظة تعتمد من أجل بقائها على إنكار التجريد، بالضبط كما تعتمد الراديكالية بشدة على مشروعية الصياغات القاطعة . وينطبق هذا على نقد إدموند بيرك **Edmund Burke** للتوجه العالمى لدى فلاسفة التنوير ، مثلما ينطبق على معارضة أتباع المذهب التاريخى لعالمية التاريخ لدى الهيجيليين . فالنظام القائم لا يمكن الدفاع عنه إلا إذا أعفى من انتقادات العقلانية المجردة ومن المقارنة بالمفاهيم المعيارية للصحة البشرية أو المجتمع الخير . فقد تمنى روهايم كما سنرى أن

يستفيض تحديداً فى مثل هذا الانتقاد للحضارة الحديثة . وأمام هذا الهدف الجدالى الواعى ، كان عداؤه للنسبية الثقافية الوظيفية يبدو مقنعًا تمامًا .

(٧)

لقد ذكرت مرارًا فى إطار هذا الفصل أن فكر روهايم كان انتقاديا فى الأساس، بالمعنى الثورى الذى كان ماركس انتقاديا به ، وباعتباره معارضًا للانتقاد المتردد والمحافظ أساسًا لأنثروبولوچى مثل بواس . ولكن يجب أن أعترف بأن روهايم كان خلافًا لرايش أو ماركيوز ، لم يحرر نفسه كليةً من الافتراضات التشاؤمية لفلسفة فرويد الثقافية . فلقد ظل نقده على الدوام داخل الإطار المفهومى المحافظ لأطروحة الحضارة ومساوئها . بما يعنى أن روهايم قد وافق على معادلة فرويد الخاصة بالحضارة والكبت . لقد اتفق مع إرنست كاسيرر **Ernest Cassirer** على أن الإنسان حيوان صانع للرموز ، والرمز وفقًا لتعريفه يمثل التحول الثقافى مكبوت الهدف لدافع لبيدى ، يحل محل إشباع فعلى عن طريق غريزة متسام بها إلى اسستعارة « لغة، طقس ، نشاط اقتصادى ، بنية اجتماعية ، سياسية » .

وبالتأكيد ، كانت هناك تلميحات فى كتابات روهايم بأن معادلة الحضارة / الكبت ربما لا تكون ثابتة . ولأنه ينتمى إلى جيل ما بعد العصر الفيكتورى ، فلقد أقر بما لم يقر به فرويد من أن تطورات القرن العشرين يبدو أنها أبطلت الصلاحية الشاملة لهذه الفرضية . فميل الحضارة الأوروبية والأمريكية منذ عام ١٩٠٠ إلى تحرير أعرافها الجنسية وأساليب تنشئة الأطفال وضع العراقيل أمام أمثال روهايم الذين كانوا يبحثون عن علاقة متبادلة بين التعقيد الثقافى والكبت الجنسى . ولكى يظل وفيا لفرضية «الحضارة ومساوئها» ، وجد روهايم من الضرورى أن يدلل على أننا نحن المحدثين نعيش تجربة نوع من البدائية الجديدة تفهم على أنها ارتدادات إلى ما هو بدائى «روسو» . إنَّ النزعات التحررية للثورة الفرنسية والثقافة الحديثة يجب ألا تشكل

جوهر العملية التى تحدد التاريخ البشرى والتى باعتبارها نزعة أنسنة تصاعدية ، نسميها ثقافة ، ومن ثم ظل روهايم فى وضع حرج يضطره إلى التأكيد بأن العصور الوسطى كانت تمثل أوج (أعلى درجة فى) عملية التحضر ، ومن الواضح أنه أحس بعدم الارتياح إلى صيغة فرويد العامة ، إلا أنه رغم ذلك ظل ملتصقًا بها . قد يعرض للمرء فى كتاباته بعض الفقرات التى تردد أصداء تقدير فرويد لإنجازات الحضارة ، غير أن هذه العبارات لا تنطوى على قدر كبير من الإقناع . فهو يدعى أن الحضارة تمثل عصابًا ولكنه لا يخلو من مكاسب المرض الثانوية "Krank heits gewinn" .

أما وقد تعرفنا على الحدود التى اختار روهايم أن يؤطر بها نقده الثقافى ، أريد الآن أن أؤكد على ما تحراه فى هذا النقد من قوة إقناع وحماس . ففى كل صفحة تقريبًا من كتاباته ، حاول أن يؤكد على الأفضلية السيكولوچية للثقافة البدائية وأن يقارن الصحة البدائية بمرض العصر الحديث ، وكدأب كل الراديكاليين الفرويديين ، وجد أن السبب فى التوافق النفسى لدى البدائيين يرجع إلى الإباحية العامة التى تميزت بها ثقافتهم .

ويمثل أحد الاهتمامات المميزة للأنثروبولوچيا الحديثة والوظيفية فى إصرارها على الأخلاقيات البدائية . ففى ميلهم لمقاومة مساواة الإمبرياليين بين الحياة البدائية والحياة تحت مستوى الآدمية ، قام الوظيفيون بإبراز صرامة القوانين الدينية والأخلاقية لدى البدائيين . وقد دعمت كتابات فرويد الأنثروبولوچية إلى حد كبير هذا الرأى . فقد وُجد أن الإنسان البدائى أحس بهلع شديد من غشيان المحارم أكثر مما يحس به الإنسان الحديث ، ومن ثم أرسى تابوهات شديدة الصرامة تمنع غشيان المحارم ، مدعومةً بأقصى العقوبات . وقد بالغ فرويد كثيرًا فراح يقارن خوف البدائيين من غشيان المحارم بالعصاب الوسواسى فى العصر الحديث .

وبالتحديد لم ينحرف روهايم عن فرويد فى هذا الشأن . فقد راح بدوره يقارن أعرافًا وأفكارًا بدائية بأمراض عصاب العصر الحديث . وراح يؤكد ، ربما حتى أكثر من فرويد على قوة تابوهات غشيان المحارم ، فالبدائيون قبل كل شىء كانوا بشرًا ،

والكبت هو ثمن أن يصبحوا بشراً . بيد أن روهايم أصر على أن مجال الكبت بين البدائيين الحقيقيين « أى بين الأستراليين » كان مقصوراً على تابو غشيان المحارم . أما فى كل أوجه النشاط الإنسانى الأخرى ، فكانوا يستمتعون بإباحية شبه مطلقة . وبدا الأمر كما لو أن الكبت الذى يشيع فى شتى مجالات الحياة الحديثة كان مركزاً على محظور واحد بين البدائيين . وقد ضمن الطفل الأسترالى الإشباع الفمى الكامل من جانب أمه . « إن الأطفال لا تفطم أبداً والأم لا تمنع عنهم ثدييها » . كما لم تكن الوظائف الإخراجية خاضعة للضوابط الحديثة : « فالطفل فى الواقع يقال له أن يتغوط فى الخلاء ، إلا أن هذه القاعدة لا تؤخذ على محمل الجد » . وبالمثل لا وجود لأى من المحظورات الجنسية الحديثة باستثناء واحد هو أن الأطفال لم يكن مسموحًا لهم بمشاهدة أبويهم فى أثناء الجماع ، بل لقد زعم روهايم بأنه لم يكن فى أستراليا شىء من قبيل فترة الكمون Latency Piriod ، فلا توجد فترة لا يقوم فيها السكان الأصليون بأى محاولات بقدر كبير أو صغير من النجاح للاتصال الجنسى .

وخلاصة الأمر أن الأنا الأعلى لدى الأستراليين كان ضعيفًا للغاية ، اللهم إلا فى شىء واحد - تابو غشيان المحارم - وكانوا باستثناء ذلك يقومون بإشباع غرائزهم .

وقد لخص روهايم إباحية الأستراليين فى عبارة واحدة : « إن الأراندا إنسان سعيد » . فإشباع الغرائز قد أسفر عن الصحة النفسية . وكانت ملاحظات روهايم عن الأستراليين فى واقع الأمر إثباتًا لجدال رايش الرئيسى حول ارتباط الحياة الجنسية بالسعادة . ونتيجة لغياب المحظورات شبه التام ، نمت لدى الأستراليين بنى الشخصية « التناسلية » الصحية .

ولم يصادف روهايم دليلاً بين البدائيين على العنة أو البرود الجنسى ، اللهم إلا عدة أعراض لانحرافات ماسوشية سادية غير مؤكدة . لقد كان الأستراليون عقلانيين بشكل واضح وغير مؤهلين لنزعات الاستبداد والتعصب التى تشيع فى الحضارة الحديثة . هم « أناس سعداء على نحو فريد طيبو المعشر يهبون لنجدة من يعانون الشدة ، ولا يعانون من عصاب أو قلق بمقدار ما يمكن لأى كائن بشرى أن يكون » .

ومن ثم كان روهايم وريثًا لتقليد طويل من البدائية فى الفكر الأوروبى . ولكنه على خلاف « روسو » سلفه العظيم ، وصف الإباحية الجنسية صراحةً بأنها مقياس ومصدر سعادة الإنسان البدائى . وكانت الرسالة الأساسية لمنجز روهايم تتلخص فى أننا دفعنا ثمنًا باهظًا مقابل الحضارة . فالبدائى رغم المشقة الشديدة التى واجهها ، حل مشكلة الحياة الجماعية بطريقة مرضية أكثر من أخيه المتحضر . فالحضارة الحديثة بأساليبها التربوية « المخبولة » وكبتها للحياة الجنسية وأخلاقياتها الخانقة (العاصرة Sphincter) أصابت الإنسان بالمرض . وتمثل الثقافة عصابًا ، أما العصابات الفردية فهى ثقافة علوية ، وإفراط فيما هو بشرى نوعيا ، ووظيفة التحليل النفسى هى تشخيص هذا العصاب . وكان روهايم إلى حد ما متشائمًا بخصوص إمكانيات العلاج الثقافى . وفى هذا الصدد كان أقرب إلى فرويد منه إلى رايش أو ماركيوز . بيد أنه أكد أن من واجب المحلل أن يحتج بصوت عال على باثولوجيا الثقافة وأن يفضح تلك الصيغ الفكرية ، من قبيل الوظيفية التى تحاول أن تجعلنا نصدق أن هذا أفضل العوالم الممكنة : « إن خصومنا يميلون للشكوى بأن التحليل معادٍ للثقافة . وأعتقد أننا لا ينبغى أن نحتج بعنف على هذه الشكوى ... فالثقافة تتضمن العصاب الذى نحاول أن نعالجه . الثقافة تتضمن الأنا الأعلى الذى نهدف إلى إضعافه . الثقافة تعنى الإبقاء على الموقف الطفولى ، الذى نحاول أن نخلص منه مرضانا » .

ويتضح من ذلك السبب أن روهايم اعترض بهذه الشدة على محاولات المراجعين وعلماء نفس الأنا لإضفاء بعد ثقافى على التحليل النفسى . فعند قيامهم بذلك كانوا حتمًا مدافعين عن النظام الثقافى القائم ، وأصبحوا مهرة فى التسامى والتكيف . وتحليل إريك إريكسون لليوروك كان مثالاً حيا على ذلك .

فقد استنكر روهايم بشدة محاولة إريك إريكسون للتخفيف من وطأة المصطلحات النقدية لفرويد . فبدلاً من أن يصف لنا الشخصية الإستية لدى اليوروك (وكانوا كذلك) ، فضل إريكسون أن يتحدث عن قوة الاحتفاظ (الاختزان) ، وأسوأ من ذلك أنه امتدح اليوروك لهذه الخاصية . بيد أن أكبر ذنوبه التى لا تغتفر : معاصرته لكبت

الحياة الجنسية عند مراهقى اليوروك ، دافعًا بأن ذلك يعد الصبية للاضطلاع بقيم وأساليب الحياة الخاصة بحضارة البالغين من اليوروك . « إن بعض الأنثروبولوچيين وكذلك إريكسون اعتقدوا بوضوح أن أى شىء تتطلبه الثقافة يجب أن يكون جيداً ، وأن الأهم هو « التركيب الثقافى » (١٨) . على أن حضارة اليوروك كانت تمثّل مدانةً عند روهايم ، فليس من المعقول أن ثقافةً تقف صراحةً مثل هذا الموقف المعادى للجنس يمكن اعتبارها ثقافة صحية .

ولا شك فى أن رفض روهايم الجازم لأن يتبنى النزعة المحافظة المريحة لرفاقه الأنثروبولوچيين والمحللين ساهم فى عزلته الفكرية . وكان مدركًا تمامًا أن عمله لم يحظ سوى بتأثير محدود على الأنثروبولوچيا الأكاديمية أو علم النفس الأكاديمى ، ولم يكن بين الأنثروبولوچيين الأمريكيين النابهين من يعترف بعبقريته الخاصة سوى مارجريت ميد **Margret Mead** ، وكليد كلوكهون . وحتى حماسهما له كان مشروطاً بدرجة كبيرة . ورغم ذلك ظل روهايم نفسه على ثقة تامة من أن إنجازه سيتم الاعتراف به يومًا ما ، وأن أنثروبولوچيا التحليل النفسى سوف تصبح « الأنثروبولوچيا الوحيدة فى المستقبل » .

على أنه يمكن القول من خلال رؤيتنا أن روهايم لا يبدو شخصًا منعزلاً بالدرجة التى استشعرها فى نفسه . فهو ينتمى بوضوح إلى ذلك التقليد الصاعد لهؤلاء الذين خلفوا فرويد والذين فسروا منجز فرويد بأنه اتهام للحضارة المعاصرة ، ودعوة لحمل السلاح ضدها .

ورغم أن المقالات التأملية لهربرت ماركيوز ونورمان أو . براون ربما تمثل إلى حد ما امتداداً لما يمكن أن يكون قد تنبأ به روهايم فإنه من الواضح أنهما كانا المفكرين اللذين ورثا مهمته النقدية .

* * *

هوامش

(١) كان ناشرو روهايم متسرعين على حد سواء بشكل واضح ، فكتبه تتخللها أخطاء مطبعية وتناقضات .

(٢) الكتابان الأساسيان الآخران في هذه الفئة Drachen und Drachenkampfer سنة ١٩١٢ ، وكتاب Mondmythodogie und Mondreligion سنة ١٩٢٧ .

(٣) لهذا السبب يشار أحيانًا إلى مذهب داروين (بالتوازى) .

(٤) الموقف الوظيفي يشابه أحيانًا موقف المؤرخين الألمان من الناحية البنائية (ديلتاى – ماينيك – ترويلش) الذين أكدوا أن كل تاريخ قومي كان نسيج وحده وليس له إن يكون مسايراً لمخطط تاريخي عام .

(٥) أفضل مشروع أنثروبولوجي تاريخ النظرية الأنثروبولوجية لروبرت لوى (نيويورك سنة ١٩٣٧) . مؤلفان تاريخيان ظهرا فيما بعد ، إلا أنهما بالتأكيد أقل وضوحًا في العالم ، الأول From Ape To Angel لـ هـ . ر هايس (نيويورك سنة ١٩٥٨) ، والثاني They studied Man لـ إبراهام كاردينر ، وإدوارد بريب (نيويورك سنة ١٩٦١) .

(٦) روهايم Australian Totemism ص ٢٤٢ اعتبر روهايم كذلك أن احتفالات الرقص حول سارية الشرائط ، الأوروبية ، إحياءً لدورية الإنسان الجنسية ، انظر Animism, Magic, and the divine King ص ٢٩٧ ، ٢٠٧ .

(٧) نفسه ص ٣٤٨ ، ٣٥٥ – ٣٥٦ ، ٣٦٦ – ٣٦٩ ، ٣٧٨ . لم يحاول روهايم تفسير كيف يمكن أن يُلتهم الأب المقتول من جهة ثم يدفن تحت كومة من الأحجار من جهة أخرى ؟

(٨) The Eternal ones of the Dream ص ١٦٦ ، ١٩٨ تتبع روهايم أسلوب التناظر أبعد من ذلك ليقترح أن الدم الذى ينبعث من القضيب المثلوم من أسفل كان يقصد به الحيض ص ١٧٠ ، ١٧٦ ، وأن التهام الدم كان يمثل في الواقع شرب لبن الإنسان ص ٢٣٣ – ٢٣٤ .

(٩) Australian Totemism ص ٣١٢ ، انظر أيضًا ص ١١٧ لقد تجنب روهايم تمامًا مشكلة كيف أن أسطورة يمكن أن تتضمن بقايا من عهد يسبق نشأة اللغة . إن الصعوبة الأولى التى تواجهنا تتعلق ببقاء كل هذه الأساطير التى نعرفها على أنها انعكاسات للمعارك البدائية . إن التواصل الشفاهي هو الناقل الوحيد للاستمرار التقليدى الذى نعرفه . ولكن الفرضية السابقة ، عهد القبيلة البدائية لابد أن تكون انتهت قبل نشأة الكلام . لقد أوجزنا بالفعل الهروب من هذه الصعوبة ، هناك معارك تمثيلية ، تستبعد النتيجة المفجعة ، ناهيك عن معارك حقيقية بين جماعة القرود . إن الطقوس الدراماتيكية ربما نشأت عن تلك وهكذا ، أعادت تمثيل المعركة وهزيمة الفرد أمام المجموع . إذا كان الأمر كذلك ، فإن ثمة نص وأسطورة

انبثقا فى وقت كانت فيه Homo alalus تمثل مرحلة سابقة عن التطور وكان الإنسان قد تعلم بالفعل مبادئ الكلام . The Riddle Of Sphix ص ٢٣٤ .

(١٠) بالإضافة إلى الطوطمية الأسترالية ثمة مجموعة كبيرة من الأعمال التالية تم تخصيصها للأستراليين Psychoanalysis Of Primitive Cultural types سنة ١٩٣٢ ، The Riddle of Sphinx سنة ١٩٣٤ ، The Eternal Ones of The Dream سنة ١٩٤٥ ، Psychoanalysis and Anthropology سنة ١٩٥٠ .

(١١) وبالتالى وضع روهايم نفسه فى مواجهة الافتراض الدوركاييمى عن أولية المجتمع . (حتى يتسنى لنا استيعاب مجتمع بشكل تام ينبغى علينا دراسة هذا المجتمع لدى أفراده) Psychoanalysis of Primitive Cultural Types ص ١٥١ .

(١٢) ثمة قضية تتعلق بمن أثر على من . ففى كتاب Group Psychology and The Analysis of The Ego الذى سبق محاولات روهايم العديدة في إعادة تفسير الطوطم والتابو . أكد فرويد فى واقع الأمر أن فرضية القبيلة البدائية لم تكن لتفهم كبيان عن واقعة : (إنها مجرد فرضية مثل العديد من الفرضيات الأخرى التى حاول علماء الأنا من خلالها كشف غياهب أزمنة ما قبل التاريخ . قصة محكمة مسلية كما أطلق عليها ناقد إنجليزى غير متعاطف ، غير أننى أعتقد أنه يمكن تصديق فرضية كتلك إذا ثبت أنها قادرة على التماسك والتراتب المنطقى والفهم فى الكثير والكثير من المناطق الجديدة) (Group Psychology, the standard Edition... XVIII) ص ١٢٢ على أن تنصل فـــرويد الواضح من الواقعية التاريخية جاء فقط بعد عمل روهايم عن إعادة البناء فى Moses and Monotheism (١٩٣٤ - ١٩٣٨) (لقد رويت القصة بتكثيف شديد ، كأنما حدثت مرة واحدة ، بينما استمرت فى واقع الأمر آلاف السنين وتكررت مرات لا تحصى أثناء تلك الفترة الممتدة) (Moses and Monotheism, the standard Edition) ص ٨١ .

(١٣) The Riddle of The Sphinx ص ٢٨٢ - ٢٨٣ بالنسبة لهذا الجدال ، اقترب روهايم من نتائج رايش : (إن الكائن البشرى الغير متطور لم يصبح قادراً على اللذة النهائية . لذا فهو غير قادر على امتصاص كميات اللبيدو التى تنتج من مشاركته أناس ناضحين (الوالدين) . ويجب أن يستجيب لها بالكبت وميكانيزمات دفاع أخرى . إن الصدمات الجنسية تعمل على ظهور الفوبيا كما أوضح رايش ، وهذه تنعكس بدورها على سمات الطبع (Uber Kindliche Phobie und Characterbildung) . (The Riddle of The Sphinx) ص ٢٠٥ - ٢٠٦

(١٤) Animism, Magic, and The Divine King ص ٢٤٧ . بين نقاش روهايم الانحراف الذكرى النمطى لدى التحليل النفسى . تستطيع أن نفهم جيداً لماذا يموت تريستان Tristan ، كانت المضاجعة الجنسية بالفعل تمثل شكلاً من أشكال الخصاء ولكن لماذا تموت إيزولد ، اقترح روهايم بتردد بعض الشيء أن المعادل الأنثوى للخصاء هو ولادة طفل Animism, Magic, and The Divine King ص ٨٢ .

(١٥) The Origin and Function of Culture ص ٦٤ والدليل على هذه الفرضية أن روهايم لاحظ أن الأمهات الشابات فى المجتمعات البدائية كن كثيراً ما يلاحظن وهن يرضعن من الجراء وحيوانات منزلية أخرى . نفسه ص ٦٢ - ٦٣ .

(١٦) نفسه ص ٥٢ - ٥٣ (إن شركاء التجارة متحدون بواسطة الحبل السرى ، فهم بشكل تبادلى فى موقف الأم - الطفل) .

(١٧) على أن مصادر نقد روهايم يمكن أن ترجع آثارها إلى مستهل العقد الرابع . انظر Psychoanalysis Of Primitive Cultural Types ص ٢٠ - ٢١ (إن كل إصدارات هذه المدرسة سواء فى الزوارق أو الزيجاب ، السحر أو التجارة يبدو أنها تخلص إلى نفس النتيجة ، أى أن الظاهرة مثار الحوار هى جزء من كل ، لها وظيفة معروفة جيداً فى النظام الاجتماعى ، مرتبطة بظواهر اجتماعية أخرى . ينبغى أن تكون على وشك الاقتناع بمسلمات من هذا النوع) .

(١٨) Psychoanalysis and Anthropology ص ٢٨٧ إنها هذه الرغبة نفسها فى الاستسلام للثقافة التى وجد روهايم أنه يمكن رفضها فى الوظيفية . إن الوظيفيين استنتجوا من الحقيقة المحضة التى مفادها أن الثقافة موجودة ؛ أنها كانت مندمجة وموظفة بطريقة منسجمة . بالتالى كانوا يعتمون على كل حقائق التحليل النفسى تلك التى تلفت الانتباه إلى الثمن المؤسف الذى ندفعه فى مقابل الحضارة : عقده أوديب ، الأنا الأعلى ، عقدة الخصاء وتكوين الشخصية الإسيتة . نفسه ص ٤٥٥ ومقدمة Psychoanalysis and Social Sciences ص ٣٢ .

الفصل الثالث

هربرت ماركيوز

مثَّل التقليد الراديكالى فى التحليل النفسى مدرسة للتفسير تتكون بوضوح من أقلية ، تعمل على هامش المؤسسة الفرويدية المحافظة . وقد أُستبعد رايش رسميا من الرابطة الدولية للتحليل النفسى ، أما روهايم ، رغم بقائه وفيًا لفرويد ، فلم يستطع أن يواصل نقده الراديكالى إلا فى إطار الأنثروبولوچيا اللصيق . وبحلول العقد الخامس ، عندما فقد التحليل النفسى جدته الصادمة وصلت الجماعة المثقفة الأوروبية والأمريكية إلى اتفاق أساسى حول الطابع المحافظ فى الأصل للنظرية الفرويدية . فضلاً عن أن هذا الإجماع كان مبرراً نظراً للتوجه الخائر والإكلينيكى المحض الذى تطورت إليه حركة التحليل النفسى . لقد أضحى التحليل النفسى فرعًا من مهنة الطب ، كما أن المحلل النفسى الممارس النموذجى كان يميز بحرص بين التكنيكات والقواعد المتميزة لعلمه العلاجى والمغامرات الطموحة التاريخية الشارحة التى انغمس فيها فرويد .

وبدا أن النقاد والمدافعين من خارج حركة التحليل النفسى ، سواء كانوا على اليمين أو اليسار ، يؤكدون التفسير السائد لفرويد بأنه محافظ . وقد خرج الفرويديون الجدد عن أصولية التحليل النفسى تحديداً بسبب التوجه المحافظ المزعوم لنظرية فرويد . ودفع إريك فروم ورفاقه بأن النزعة الجنسية الشاملة لفرويد وحتميته النفسية «بتركيزها المقصور على الطفولة» ومفهومه من غريزة الموت ، وإنكاره المعلن لأى إصلاح سياسى واجتماعى هادف تخدم جميعها مصالح الرجعية السياسية . ووجد

منشقو اليسار أمثال فروم أن تقديرهم لفرويد تم دعمه ، على نحو حافل بالمفارقة ، من جانب مفسرين متعاطفين ينتمون إلى اليمين . ويمكن للمرء أن يأخذ فيليب ريف Philip Rieff باعتباره الممثل الأكثر تبحراً وتأثيراً لهذه المدرسة الثانية من التفسير . ففى كتاب - فرويد : عقل المفكر الأخلاقى - Freud: The Mind Of The Moralist صور ريف فرويد بأنه وريث تقليد مونتينى ، وبيرتون ، وهوبز ، ولارشفوكو ، رجل تأثر بمحدودية العقل وعناد الأهواء .

ووفقًا لريف ، كان فرويد داعيًا للحل الوسط النفسى ، يحث الناس على أن يستفيدوا بأكبر قدر من مصير « كتبت عليه التعاسة » . علاوة على أن ريف قد أعجب فيما يبدو بواقعية فرويد الرهينة . فهو لم يضق ذرعًا إلا عندما تخلى فرويد عن شكيته الأوليمبية وتحول ليلعب دور الناقد اللاذع ، كما فى كتاب « مستقبل وهم » The Future Of Illusion . وفى الخمسينات ظهرت ثلاثة كتب أعادت التساؤل حول التفسير السائد لفرويد : كتاب ليونيل ترلينج Lionel Trilleng « فرويد وأزمة حضارتنا » ، وكتاب هربرت ماركيوز « إيروس والحضارة » ، وكتاب نورمان أو . براون « الحياة فى مواجهة الموت » ، وكان مقال ترلينج يمثل إسهامًا أقل شأنًا بجانب إسهام كل من براون وماركيوز ، إلا أنه اشترك معهما فى الاقتناع بأن إنجاز فرويد العظيم تمثل فى تذكيرنا بأننا دفعنا ثمنًا باهظًا لقاء حضارتنا . وكان المؤلفون الثلاثة متفقين على أن العنصر النقدى لدى فرويد موجود في غزواته التاريخية الشارحة الأخيرة ، أى تحديداً فى تلك الأعمال التى اعتبرها التقليديون غير علمية والتى حكم عليها الفرويديون الجدد بالرجعية . وقام براون وماركيوز بتحليل مدروس لنظرية التحليل النفسى من أجل الكشف عن متضمناتها الانتقادية ، بل الثورية . وقد تجاوز كلاهما رايش أو روهايم بكثير فى سبر حدة الذهن الديالكتيكية فى فكر فرويد ، وكلاهما انتهى إلى نتائج أكثر تطرفًا وأكثر « يُوتوبية » من تلك التى وُجدت لدى المفسرين السابقين المنتمين لليسار الفرويدى .

ولقد اخترت أن أدرس فى هذا الفصل النقد الفرويدى الثورى عند هربرت ماركيوز ولم أخصص إلا جزءاً قصيراً لنورمان أو . براون . وكنت خططت فى الأساس

لأن أولى اهتماماً مماثلاً لكلا الرجلين ، إلا أننى اقتنعت فيما بعد أن ماركيوز كان بلا ريب أكثر الاثنين امتيازاً ؛ فقد كتب بغزارة أكثر من براون وتناوله لفرويد فى كتاب « إيروس والحضارة » يبدو الآن بالنسبة لى أهم من نزهة براون القصيرة فى كتاب «الحياة فى مواجهة الموت » . وكما كان الحال مع رايش وروهايم حاولت استقصاء منطق تطور ماركيوز كراديكالى فرويدى وكثيراً ما صرفتنى هذه المحاولة بمنأى عن التحليل النفسى . لقد تحول ماركيوز إلى فرويد فى أواخر حياته نوعًا ما . فقبل عام ١٩٥٥ ، كان عمله يتركز بدرجة كبيرة داخل تقليد الفلسفة الهيجلية والنقد الاجتماعى الماركسى . ونظراً لأن المسوّغ الأساسى فى إدخال ماركيوز فى دراسة من هذا النوع يعتمد على إسهامه فى الراديكالية الفرويدية ، فسوف أنشغل فى تناولى لعمله المبكر بالتأكيد على الإرهاصات الخاصة باهتماماته السيكولوچية الأخيرة . وأنا أعتزم فى الوقت نفسه أن أتبين تلك الاتجاهات فى كتاباته ما قبل الفرويدية التى ناهضت أى محاولة جادة للانشغال بنظرية التحليل النفسى ، ومن ثم كان عليها أن تُحبط أو تظل معلقة عند ما شرع فى كتابه « إيروس والحضارة » ، وسوف تمكننى دراسة كتابات ماركيوز المبكرة من تبيين السمات المميزة لأسلوبه الفكرى ، الذى ظل بطريقة ملحوظة متماسكًا بدءًا من كتاباته الأولى عن هيجل وانتهاءً بكتابه : « الإنسان ذو البعد الواحد » **One Dimentional Man** .

(١)

ويمكن تقسيم حياة ماركيوز العلمية إلى مرحلتين متميزتين . ففى أثناء الحرب العالمية الثانية ولمدة عدة سنوات قام بالعمل فى « مكتب الخدمات الإستراتيجية » O.S.S وهيئة أبحاث المخابرات O.I.R. وفى أثناء العمل لدى الحكومة لم يجد ماركيوز على ما يبدو سوى وقت قصير لبعض المتابعات العلمية ، فلم يقم بنشر شىء ، اللهم إلا مقالة واحدة بين سنتى ١٩٤٢ و ١٩٥٠ . ومن ثم ، كانت الأربعينيات تمثل فاصلاً طبيعيا فى تطوره الفكرى .

وكان ماركيوز فى الثلاثينيات عضواً فى معهد البحوث الاجتماعية بفرانكفورت حتى فرض استيلاء النازى على السلطة نقله أولاً إلى جنيف وأخيراً إلى نيويورك سيتى، حيث استقر من عام ١٩٣٤ إلى ١٩٥٠ فى مبنى وفرته له جامعة كولومبيا . لقد تأسس المعهد سنة ١٩٢٣ كفرع لجامعة فرانكفورت . كان هدفه المعلن يتمثل فى الدراسة البين تخصصية فى النظرية الاجتماعية والتطلع نحو خلق تكامل العلوم الاجتماعية « فى نظرية شاملة عن المجتمع » . وعندما التحق ماركيوز بمعهد فرانكفورت فى مستهل الثلاثينيات ، كانت هيئة التدريس فى المعهد محدودة العدد إلا أنها كانت متميزة ، فقد ضمت ماكس هوركايمر ، وفريدريك بولوك ، وليولوينثال ، وإريك فروم ، وثيودور أدورنو ، و« بعد ١٩٣٦ » ضمت فرانز نيومان .

وكان ماركيوز الشاب ، خبير الفلسفة والنظرية السياسية المقيم فى المعهد قد تأثر بجلاء بالمنظور النظرى العام الذى تبناه رفاقه . وكان المناخ الفكرى للمعهد تغلب عليه النزعة الماركسية ، رغم أنه لم يكن كذلك بشكل جامد عقائديا . ويمكن أن يوصف عمل ماركيوز المبكر بمعنى فضفاض بعض الشىء بأنه يغلب عليه أيضًا الطابع الماركسى . علاوة على أن القضايا التى كرس لها المعهد اهتمامًا خاصًا ، فى كل من بحوثه الفردية والجامعية كانت تكشف إلى مدى كبير عن انشغالات كتابات ماركيوز الخاصة إبان ثلاثينيات القرن العشرين . وكان إريك فروم وفرانز نيومان قد ألفا دراستين كلاسيكيتين عن النازية « الهروب من الحرية » **Escape From Freedom** ، والبهيموث **Behemoth** (الوحش الهائل المذكور فى سفر أيوب) . أما ماركيوز فقد كرس بدوره اهتمامًا كبيرًا بالجذور الأيديولوچية للفاشية . كما اتفق بصفة خاصة مع نيومان فى اهتمامه بالدلالة الفكرية والثقافية والسياسية للرأسمالية الاحتكارية ، التى اعتبرها بالاتفاق مع نيومان القوة الدافعة الاقتصادية المميزة للفاشية .

وكان المشروع الجماعى الأهم للمعهد إبان الثلاثينيات قد تمثل فى دراسة تتناول الوظيفة السياسية للأسرة الأوروبية ، ونشرت نتائج الدراسة فى بحث ضخم تحت عنوان **Studien Uber Autoritat und Familie** دراسة حول السلطة والأسرة ، كانت فى

واقع الأمر دراسة تمهيدية لدراسة أكثر شهرة عنوانها « الشخصية السلطوية » سنة ١٩٥٠ ، قام بها أيضًا المعهد « بعد ما ترك ماركيوز عضويته العاملة بمدة طويلة » وقام بنشرها تيودور أدورنو أحد زملاء ماركيوز السابقين . إن دراسة « حول السلطة والأسرة » التى ساهم فيها ماركيوز بفصل عن تاريخ الأسرة فى الفكر الأوروبى كانت إرهاصًا بدراسة « الشخصية السلطوية » فى المنهج والمحتوى . فقد تضمنت من الناحية المنهجية نقاط قوة البحث التجريبى الأنجلوساكونى « بما فيه استخدام الاستبيانات والتحليل الإحصائى ... إلخ » والإرهاف النظرى الأوروبى الذى يعنى بصفة خاصة جرعة صحية من الماركسية . وكانت الدراسة فى مادتها تتعلق بالأسس السيكولوچية للسلطة . وكانت تستهدف تفسير انتصار السياسة السلطوية فى أوروبا إبان الثلاثينيات ، بالضبط مثلما شغلت دراسة «الشخصية السلطوية» نفسها بدعامات ما اعتبرها مؤلفوها الصيغ الأمريكية من معاداة السامية الفاشية ونزعة المركزية العرقية .

وكان ارتباط ماركيوز بهذا المشروع مشوبًا بالتناقض ؛ فقد دعم افتراضاته المنهجية العامة ، التى تحاشت فخاخ الإمبريقية الغير نقدية من جهة والتجريد الميتافيزيقى من جهة أخرى . بيد أنه لم يشارك فى البحث التجريبى الفعلى ، ومن ثم وضع ما يشبه سابقة سلبية لكل نقده الاجتماعى التالى ، كما لم يشارك زملاءه اهتمامهم بالأسرة وعلاقتها بالسلطة . ومن جديد كانت لا مبالاته مزمنة ، فحتى عندما تحول إلى الجوانب السيكولوچية فى « إيروس والحضارة » راح يتجنب أى تحليل عميق للأسرة . ومن ثم ، رغم أن ماركيوز شارك فى العديد من اهتمامات زملائه وتعاطف مع منظورهم الفكرى العام ، فإنه كان مفكرًا مستقلاً بدرجة كبيرة ، وكان مقتنعًا تمامًا بمشروعية تناوله ذى الطابع النظرى المحض لتلك القضايا التاريخية التى شغلته بدرجة لا تقل عن زملائه .

وكان جهد ماركيوز إبان الفترة التى سبقت عمله فى مكتب الخدمات الإستراتيجية ينحصر فى كتابين ، الأول بعنوان « مبحث الوجود » عند هجيل كأساس لنظريته

التـــاريخـــيــــة Hegels Ontologie Und die Grundlegung einertheorie der Geschichtlichkeit سنة ١٩٣٢ ، والثـانى بعنوان « العـقل والثـورة » سنة ١٩٤١ (الكتاب الأول مترجم إلى العربية بقلم إبراهيم فتحى وصادر عن هيئة الكتاب ، والثانى مـترجم إلى العـربيـة بقلم الدكـتور فـؤاد زكـريا وصـادر عن هيـئـة الكتـاب أيضًـا) ، بالإضـافة إلى عدد من المقالات المطوّلة ظهر معظمـها فى الصـحيفة الخاصة بالمعهد ، وثمة شـخصـيتـان تسـودان هذه الكتـابات همـا - هيـجل ومـاركس - وسـوف أهـتم فى القسم الأول من هذا الفصل بتحليل مـاركيوز للمصـير التاريخى لفلسفة هيجل ، والنقد الاجتماعى الماركسى .

لقد تدرب مـاركيوز بوصـفه فيلسـوفا محـترفا فى جامعتى برلين وفرايبورج . وكان كتابه الأول أنطولوچيا هيجل بمثابة تدريب فلسفى عالى الكفاءة ، موجه إلى جمهور من دارسى هيـجل والفلسـفة . وكـان الكتـاب بمثـابة أطروحـة مـحددة بعناية تتعلق بمعنى بعض المفاهيم عند هيـجل ولا سيمـا تلك الخـاصة بكتاب المنطق . وكانت السمة الأكثر وضـوحًـا فى كـتـاب « أنطولوچيـا هيـجل » الطريقـة التى يخـتلف بهـا من حيث النطاق والمقصد عن جملة أعمـال مـاركيوز التـالية عن هيـجل . فلم يرد فى الكتـاب شىء عن المغزى النقـدى لمقولات هـيجل الأنطولوچيـة ، ولا مـحـاولة للقول بـأن مـاركس وهيـجل شقيقين فى الروح [١] . وفى الواقع ، لا يكاد مـاركيوز يذكر فلسـفة هيـجل السيـاسيـة . صـحيح أن النغمـة السـائدة فى الكتـاب كانت متـعاطفة مع هيجل بصـفة خاصـة ، ومن الصـعب للغاية كما هو الحـال فى كل كتـابات مـاركيوز أن نميز بين التـحليل والعرض البسيط من ناحية والموافقـة النقدية من ناحيـة أخرى . بيد أن الجوانب الخـاصة بفكر هيجل التى أفردها ماركيوز بـاعتبارها جديرة بالثناء ، كانت تلك الجوانب المعتادة التى يقتبسـها مؤرخو الفلسفة : أى مـحاولته للتغلب على الثنائيات التقليدية الخـاصة بالذات والموضـوع ، والنفس والجسـد ، والعقل والحس ، وإصـراره على نظر للواقع بـاعتبـاره حـركة ، أو عمليـة أو تطورًا . ومن ثم رغم أن كتـاب « أنطولوچيـا هيـجل » كشف عن خبرة تـخصـصيـة كـبيرة ، فإنه لم يبشر بتلك الأصـالة وقـوة التـأثير اللتين غلبـا على إسهام ماركيوز الأهم فى مجال الدراسات الهيجلية ، فى كتاب « العقل والثورة » . فقد

وقف الكتاب عند إظهار أن الفيلسوف الشاب المحترف كان على ألفة تامة مع أكثر المفردات الفلسفية تجريداً .

إن كتاب « العقل والثورة » الذى صدر بعد عقد تقريباً من كتاب « أنطولوچيا هيجل » يمثل ذروة ارتباط ماركيوز بمعهد البحوث الاجتماعية . لقد وصف ماركيوز الكتاب بأنه تبسيط يهدف إلى تقديم هيجل إلى المثقفين الأمريكيين والإنجليز . بيد أن كتاب « العقل والثورة » كان أكثر من مجرد مقدمة عامة عن هيجل . لقد كان فى حقيقة الأمر أطروحة جدالية رفيعة ، تقدم الحجة القائلة بأن هيجل كان ثوريا .

إن هيجل مثل فرويد ، يعد واحداً من المفكرين الذين يصعب تحديد موقعهم الأيديولوچى . وفى الواقع ، لقد تركز النقاش الأساسى فى تاريخ الدراسات الهيجلية حول إن كان هيجل ثوريا أو رجعيا . لقد بدأ الجدال فى القرن التاسع عشر نفسه ، مع انقسام المعسكر الهيجلى إلى فريق اليسار (الهيجليين الشبان) وفريق اليمين (الهيجليين الكهول) ، وفى القرن العشرين ثار الجدل من جديد نتيجة لظهور الفاشية . وربما كان كارل بوبر Karl Poper هو الذى اتخذ أكثر المواقف عدائية دافعاً بأن ثمة خطأً مباشراً للتطور من هيجل إلى هتلر . وفى كتاب « العقل والثورة » تولى ماركيوز مهمة دحض هذا الزعم ، مؤكداً أوراق اعتماد ثورية هيجل [٢] . ومن هنا كان الكتاب من حيث الغرض والبناء مشابهاً على نحو ملحوظ لكتاب « إيروس والحضارة » Eros and Civilization ففى حالة كل من هيجل وفرويد حاول ماركيوز أن ينقذ مفكراً أوربيا جليلاً من قبضة المفسرين الذين ، سواء كانوا أصدقاء أو معادين ، زعموا بأن المبدع العظيم كان محافظاً فى الأساس ، (أو حتى فاشيا مبكراً فى حالة هيجل) . ففى محاولته لإنقاذ المكانة الثورية لفرويد وهيجل توسل ماركيوز الوسيلة الأساسية نفسها . فمع الاثنين حاول أن يقيم حجته بواسطة إغفال تصريحاتهما السياسية الصريحة ، والالتفات بدلاً من ذلك إلى تحليل تصوراتهما الفلسفية أو السيكولوچية الأساسية . وفى كلا الحالتين كان ماركيوز يعثر على رسالة ثورية ظلت سليمة ، لم تمس ، رغم كل التنازلات الظاهرة للتشاؤم التاريخى ، أو النزعة السلطوية أو الوضع الراهن أو لحتمية

العنف . وفى كلا المثالين كانت النتيجة هى الكشف تحت القشرة الخارجية المحافظة عن الدافع النقدى نفسه الذى حقق صياغة صريحة فى كتابات كارل ماركس (٣) .

لقد اعتمدت حجة ماركيوز فى أن هيجل كان ثوريا بشدة على تحليله لمفهوم هيجل عن العقل وبالتالى جاء عنوان الكتاب . فدلل على أن هيجل كان يتصور العقل باعتباره قوة تاريخية تعمل على تحلل الواقع القائم ، فالعقل يقوض النظام التاريخى الموجود بقدر ما يكون هذا النظام غير عقلانى : « إن مفهوم هيجل عن العقل ... يتسم بطابع جدالى ونقدى متميز . إنه معارض لكل قبول جاهز للوضع المعطى للأمور . وهو ينفى هيمنة كل شكل سائد للوجود بواسطة إظهار التناحرات التى تحلله إلى أشكال أخرى . وفضلاً عن ذلك فقد أصر ماركيوز على مقولة هيجل الشهيرة بأن كل ما هو عقلى واقعى ، وأن كل ما هو واقعى عقلى » لم يقصد بها الدفاع عن النظام القائم ؛ فوحدة العقل والواقع كانت إلى حد ما تمثل تجسيداً للإمكانيات البشرية والتاريخية ، فبدلاً من تكريس النظام القائم باعتباره عقلانيا ، كانت المقولة الشهيرة مقصوداً بها فى الحقيقة واجبًا سياسيا وأخلاقيا ، فهى تومئ إلى أنه طالما كانت هناك فجوة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، فلابد من التأثير فى الأول وتغييره حتى يتمشى مع العقل » .

وقد دعم ماركيوز هذه الأطروحة بالإشارة إلى تمييز هيجل بين الواقع الحقيقى Reality والواقع الحادث (الفعلى) Actuality فالثانى يمثل ما هو موجود فى الواقع ، أما الأول فيمثل واقعًا تغلب على التعارض بين الممكن والموجود . ناهيك أن ماركيوز أصر على أن العقل الثورى لهيجل لم يكن ينتمى فحسب إلى ميدان الفكر . فمن المسلم به أن القوة الدافعة فى هذا التطور التاريخى هى العقل أو الروح ، بيد أن عملية العقلنة لم تكن مقصورة على مجال العقل . لقد عارض هيجل الطريقة التى أحال بها كانط وفيشته الحرية إلى الفكر المحض ، « ونسبا إلى الشخص المستقل كل الحرية التى يفتقر إليها العالم الخارجى » . أما فى فى تصور هيجل ، فإن العالم الزمكانى برمته، بما فيه المجتمع البشرى ، كان مدمجًا فى عملية العقلنة . وخلاصة الأمر ، لقد أكد ماركيوز أن مفهوم هيجل عن العقل كان سياسيا على نحو بارز .

ولكن الصعوبة الأساسية فى فلسفة هيجل عن التاريخ تتمثل فى كونها تترك مساحة ضئيلة للتفاعل العيانى بين الحركات الثورية والمعادية (٤) . على أن ماركيوز رفض أن يقر بأن هيجل تصور التقدم الحتمى نحو عقلانية أسمى باعتباره يحدث مستقلاً عن الجهود التاريخية للجنس البشرى ، فراح يدفع بأن هيجل طابق بين عملية العقلنة والأنشطة التاريخية الفعلية للثوار .

وبمعنى ما لم تكن العملية التاريخية الثورية شيئًا أكبر من تاريخ الثورات .

وحتى يتسنى له إثبات هذه الأطروحة تحول ماركيوز إلى قضايا هيجل عن التقليد الثورى الأوروبى . فراح يشدد النبر على الحماس الذى عضد به هيجل الراشد نفسه وريث كرسى الفلسفة بعد فيشته فى جامعة برلين والفيلسوف « الرسمى » لدولة بروسيا ، منجزات الثورة الفرنسية . ووفقًا لماركيوز فإن هيجل امتدح الثورة الفرنسية تحديداً لأنه اعتبرها خطوة مهمة للأمام فى محاولة الإنسان لعقلنة عالمه :

« من وجهة نظر هيجل ، فإن التحول الحاسم الذى أخذه التاريخ بالثورة الفرنسية يتمثل فى أن الإنسان خلص إلى الاعتماد على عقله وتجاسر على إخضاع الواقع المعطى لمعايير العقل ... إن الإنسان ... قد شرع فى تنظيم الواقع وفق متطلبات تفكيره العقلانى الحر ، بدلاً من مجرد تكييف أفكاره حسب ما يقتضيه النظام القائم والقيم السائدة » .

أما بالنسبة لمعارضة هيجل لمنتقدى إحياء ألمانيا ، فقد اضطلع ماركيوز بإظهار أن أوراق الاعتماد الليبرالية لهؤلاء المصلحين كانت محل شك بدرجة كبيرة . فذكر على وجه الخصوص حالة اتحادات الطلاب "Burschenschaften" التى كانت آراؤها التحررية مشوبة تمامًا ببدايات نزعة عرقية . ومن ثم ، فقد كان عداء هيجل لليسار الألمانى فى باكورة القرن التاسع عشر فى تصور ماركيوز منسجمًا تمامًا مع تعاطفه مع الثورة الفرنسية .

وفى عرضه لشواهد إضافية تدعم تصوره لهيجل فيلسوف الثورة الفرنسية، تحول ماركيوز إلى ساحة غير مطروقة من تصريحات هيجل عن الدولة ، فتأليه الدولة

فى كتابات هيجل السياسية ، كان قد اعتبر تقليديا حجة دامغة على النزعة المحافظة والسلطوية لديه . وقد اتخذ دحض ماركيوز لهذا الاتهام شكلين ، أحدهما نظرى والآخر تاريخى . ففى إطار ما هو نظرى ، لاحظ أن دولة هيجل كانت متصورة دائمًا بأنها دولة قانون "Rechtsstaat" وبناء عليه لم يستطع هيجل أن يصادق على « دولة القوة » التى لا تدعم حرية وقوة أفرادها المواطنين . وأهم من ذلك حقيقة أنه فى سياقه التاريخى ، كان تصور هيجل عن الدولة القوية يقوم بوظيفة تقدمية . ففى أوروبا عند مستهل القرن التاسع عشر كان معنى أن تكون داعية لدولة مركزية قوية أن تكون فى صف الثورة ، لأن الدولة ، كما أقر حتى ماركس نفسه ، كانت تمثل خصمًا عنيداً للنظام الاجتماعى الإقطاعى الرجعى ، علاوة على أن ماركيوز دفع بأنه فى سياق «إعادة الملكية فى ألمانيا » كان تحمس هيجل لدولة قوية موجهًا ضد مجموعة بعينها من القوى الاجتماعية الرجعية ، فعلاً أو إمكانًا ولا سيما اتحادات الطلبة (Burshenschaften) ذات الطابع الديمقراطى الزائف والمتحمسين المتعصبين للإحياء الدينى [٥] .

إن تصور ماركيوز عن هيجل بأنه ثورى لم ينته بتأكيد التزامه بالثورة البرجوازية للقرن الثامن عشر . ففى فكر ماركيوز لم يكن كافيًا مجرد إظهار أن هيجل كان فيلسوفا تنويريا عصريا ، فربما كان ذلك كافيًا لنفى تهمة المحافظة عنه ، إلا أنه يصعب معه تأكيد هيجل كمفكر أصيل أو راديكالى فى سياق أوروبا ما بعد الثورة . وهكذا تم تخصيص قدر كبير من كتاب « العقل والثورة » للقضية التى مفادها أن هيجل قد استبق انتقاداً ماركسيا فى جوهره للحضارة الحديثة . ولم يكن ماركيوز مهتمًا بالعزف على وتر التشابهات البنيوية أو المنهجية الواضحة بين ماركس وهيجل، فى قضية الديالكتيك ، وبدلاً من ذلك دلل على أن كتابات هيجل اشتملت على العديد من الاستبصارات الجوهرية التى كتب لها أن تصبح المفاهيم المركزية للماركسية ، فهذا الجهد لاكتشاف ماركس فى هيجل كان فى واقع الأمر نتيجة طبيعية لمحاولة ماركيوز المتزامنة لإعادة تفسير نقد ماركس الاجتماعى نفسه . لقد كان ماركيوز جد متأثر بإعادة اكتشاف مخطوطات ماركس المبكرة إبان الثلاثينيات ، ومن ثم كان منشغلاً

بدور ماركس بوصفه فيلسوفا اجتماعيا بالمعنى الأوسع . فكان تحليله لهيجل اجتماعى ثورى مماثلاً لتحليله لماركس كفيلسوف . فكانت النتيجة المؤلفة من هاتين المحاولتين المتوازيتين هى تقليص كبير للمسافة الأيديولوچية بين كلا المفكرين .

لقد قام ماركيوز بالتركيز على ثلاثة موضوعات ماركسية فى فلسفة هيجل : الاغتراب Alienation والصراع والعمل . فدفع بأن مصطلح الاغتراب فى كتابات هيجل كان يحمل بالضبط نفس المعنى الذى نجده فى المتن الماركسى ولم يكن ماركس فى حاجة لترجمة أى مدرك مثالى مفترض إلى مصطلحات مادية ، لأنه بالنسبة لهيجل كان المفهوم أصلاً يدل على تحويل عالم الموضوعات «منتجات العمل الإنسانى» إلى كيانات مستقلة « محكومة بقوى وقوانين لا تخضع لسيطرة الإنسان ، حيث لم يعد الإنسان يتعرف فيها على ذاته نفسها » فضلاً عن أنه بالنسبة لهيجل وماركس على حد سواء كانت الحقيقة التاريخية للاغتراب مرتبطة مباشرة بمؤسسة الملكية الخاصة . ففى كتاب « فلسفة الحق » The Philosophy of right بسط هيجل على نحو ماركسى تمامًا الصلة بين تراكم رأس المال والإفقار المتنامى للعاملين المؤدى إلى ظهور « جيش صناعى جرار » وبالتالى استطاع ماركيوز أن يدفع بأن هيجل كان يتفهم التاريخ لا باعتباره فحسب صراعًا جدليا بين الأنظمة الأيديولوچية المتنافسة ، بل باعتباره صراعًا جد واقعى بين قوى اجتماعية متناحرة .

كما أكد ماركيوز أنه بالنسبة لهيجل وماركس على حد سواء أيضًا كان نسق القوى الاجتماعية المتصارعة يستمد جذوره من نمط العمل الاجتماعى .

وأكد على وجه الخصوص أن هيجل طور مفهوم « العمل المجرد » (أى فكرة أنه فى ظل الرأسمالية يفقد عمل الفرد خصوصيته ، ويصبح عامًا) ، الذى لعب دوراً حاسمًا فى تحليل ماركس لفائض القيمة (Surplus value) أو القيمة الزائدة فى كتاب «رأس المال» . ولقد استشهد ماركيوز بهيجل بصدد مسألة أن الطابع الكمى للعمل يسوق الناس « إلى حالة من البربرية القصوى » وخاصة ذلك القطاع من السكان الذى يخضع للعمل الآلى فى المصانع » ، ويترتب على ذلك أن تصور هيجل عن عقلنة الواقع،

أى ترشيده قد تضمن مفهومًا من تجاوز النظام الاجتماعى « المتناقض » القائم . ويشير تحليل الاغتراب والعمل المجرد إلى تحويل الواقع الاجتماعى الذى سوف يوفق بين الناس بعضهم بعضًا وبين الناس والطبيعة . وهكذا اختتم ماركيوز دعواه عن ماركسية هيجل ، مبينًا أن المقولات الأساسية للنظرية الاجتماعية الثورية فضلاً عن تجاوز هذه المقولات كان ممهداً لها وإن يكن بشكل بدائى فى المتن الهيجلى ،

بمجرد أن حرر ماركيوز أوراق اعتماد ثورية هيجل أصبح من السهل نسبيا تبرئته من تهمة قيامه بتمهيد الطريق للنازية Nazism .

إن نظرية هيجل عن الدولة هى التى جعلته عرضة لمثل هذا الاتهام . وكما أشرت من قبل ، قلب ماركيوز الآية على منتقدى هيجل بالقول بأن دولانية هيجل كانت تؤدى فى الواقع وظيفة انتقادية . واستطرد ماركيوز زاعمًا أن الدولة الفاشية كانت تمثل حكم المصالح الخاصة وغلبتها على الكل – وهو الموقف نفسه الذى هدفت دولة القانون عند هيجل Rechtsstaat إلى منعه .

وفضلاً عن ذلك فقد دفع بأن التصور الفاشى للدولة يمثل فى واقع الأمر امتداداً للتقليد ذى النزعة العضوية فى النظرية السياسية ، وباعتبار هيجل داعمًا لنظرية عقلانية للدولة ، فقد كتب منتقداً واحداً من أوائل وأكثر منظرى النزعة العضوية تأثيراً ، ك.ل. فون هولر K.L. Von Holler ، وأخيراً ، كان هناك الحكم النقدى للمنظرين الفاشيين أنفسهم على هيجل ، وهنا كشف ماركيوز ببراعة شديدة أن النازيين أجمعوا على رفضهم لنظرية هيجل السياسية بسبب « نزعتها الإنسانية العقلانية » .

ويرتبط انشغال ماركيوز بدفع تهمة الفاشية عن هيجل بانشغاله العام إبان الثلاثينيات بالجذور الأيديولوجية لليمين الراديكالى ، ففى أثناء تبرئته لهيجل لم يشأ الإيماء إلى أن النازية كانت تمثل انحرافًا منبتًا فى القرن العشرين . بل على العكس ، كان مقتنعًا بأن النازية لها جذورها الموغلة فى القرن التاسع عشر ، ولكنه لم يبحث عن هذه الجذور لدى مفكرى القرن التاسع عشر الهامشيين أو غريبى الأطوار ، كما فعل مؤرخو الفكر الألمانى المعاصرون أمثال فريتز شتيرن Fritzz stern ، وجورج موس

George Mosse. وبدلا من ذلك اقترح الأطروحة التى تبدو متناقضة ومؤداها أن النازية انبثقت من التقليد الأيديولوچى السائد فى القرن التاسع عشر والذى يبدو فى سطحه عدائيا بشدة للشمولية ، ويلقب اسميا بالليبرالية Libralism . وبالطبع ، كان ماركيوز مستعداً للاعتراف بأن ثمة تقاليد فكرية أخرى ساهمت فى الخليط من المذاهب والمواقف التى ميزت الفاشية الأوروبية . فعلى وجه الخصوص أشار بإصبع الاتهام إلى الوجوديين وأسلافهم ، بما فيهم كيركجور Kierkegaard الذى تبنى فلسفة النزعة الفعالية بلا مضمون – الفعالية من أجل الفعالية بدلاً من أن تكون وسيلة إلى غاية عقلانية . وكانت هناك أيضًا سهام عداء موجهة إلى وضعية كونت بموقفها ذى الطابع الدينى الزائف ونزعتها السلطوية السافرة . على أن جل طاقات ماركيوز النقدية انحصرت فى تحليل التيارات التحتية الفاشية فى التقليد الليبرالى .

وكان مفترضًا مسبقًا فى هذا المسعى إثبات فرانز نيومان لتبادل الاعتماد بين الرأسمالية والفاشية ، الذى ارتأى ماركيوز أنه انعكس على المستوى الأيديولوچى فى مفهوم الفاشية عن الإنكار البطولى للذات . فالتأكيد الفاشى على الواجب والتضحية والتفانى كان يخدم بأناقة مصالحة الجماهير على مصيرهم التعيس ، المتمثل فى كونهم الخدم العاملين بدأب الذين يديرون آلة الرأسمالية . ولكن ماركيوز لم يكن يريد قصر نقده للتقليد اليبرالى على تماثل شكلى يصور الفاشية باعتبارها تخدم الحاجات الأيديولوچية للرأسمالية الاحتكارية بنفس الطريقة التى خدمت بها الليبرالية الكلاسيكية حاجات الرأسمالية الفردية فى العصر الحديث المبكر . ولم يساوره الشك فى أن الفاشية حلت محل الليبرالية بصفتها الأيديولوچية الرأسمالية الرسمية تحديداً لأنها كانت تخدم بشكل أفضل أغراض الاقتصاد الضخم الاحتكارى الجديد ، ولا سيما الحاجة إلى دولة قوية لحشد القوى الإنتاجية الكاملة للسكان . بيد أن الأمر لم يكن أمر أيديولوچيا قديمة حلت محلها أيديولوچيا جديدة تلاؤمًا مع الاقتصاد المعاصر . فالأيديولوچيا القديمة تضمنت من قبل بذور الأيديولوچيا الجديدة .

لقد قام ماركيوز بالتركيز خاصة على شعارين باليين مميزين لليبرالية : المذهب الطبيعى والمذهب التجريبى ، ظلا موضوعين أثيرين عنده للهجوم طوال مسيرته كناقد

فلسفى واجتماعى . فعلى حين واصل الاعتراف بأن كلا المذهبين كانا يؤديان بلا شك وظيفة نقدية أساسية إبان عصر التنوير ، وبالتالى ساهما فى عقلنة المجتمع الأوروبى ، أكد ماركيوز أن أهميتهما الجوهرية تتمثل فى التخلى عن العملية التاريخية لصالح قوى تتجاوز نطاق العقل . أى رغم أن المنظرين الليبراليين قد أيدوا المشروع الترشيدى للمنظم الفردى ، فإنهم نسبوا عقلنة الكل إلى « قوانين الطبيعة » . لقد أدركوا أن الجهاز الاقتصادى سوف يطور من تلقاء نفسه توازنه العقلانى المتسم بالتناغم وبالتالى كشف ماكيوز عن أساس لا عقلانى واهن تحت الصرح الليبرالى ، يضفى شرعية على أكثر الترتيبات الاقتصادية قسوة ولا عقلانية باعتبارها « طبيعية » . لقد انبثقت اللاعقلانية الفاشية من اللاعقلانية الليبرالية ، ومبدأ القانون الطبيعى نفسه أجاز ترجمة سهلة إلى النزعة الطبيعية للدم والأرض Blut und Boden عند النازية . كما دفع ماركيوز بأن الإمبريقية الليبرالية العقائدية تضمن خضوعًا مماثلاً للاعقلانية . وفى هذا الصدد سقط العقل ضحية ، لا للطبيعة ، بل لعبادة غير نقدية للوقائع الراهنة . فمتى ارتفعت الوقائع إلى مستوى السلطة المطلقة كان من المستحيل التمييز بين الصالح منها والطالح، وكان النظام الاقتصادى القائم مستثنى من النقد العقلانى لمجرد أنه موجود .

وكان انتقاد ماركيوز لليبرالية يمثل بوضوح نتيجة منطقية لإضفائه البطولة على الهيجلية . وكان هيجل شخصية جذابة لماركيوز لأنه عارض الإمبريقية غير النقدية والنزعة الطبيعية عند الأيديولوچيا الليبرالية . على أننى ينبغى أن أوضح أن موقف ماركيوز من هيجل لم يكن دفاعيا على طول الخط . لقد تمكن من التعرف على حدود الدفاع عن ثورية هيجل . فقد أكد على سبيل المثال ، بأن تعهد هيجل بعقلنة عالم البشر والأشياء كان دائمًا مهددًا بواسطة مثاليته المطلقة . ففى ختام كتاب «ظاهريات الروح» يبدو أن المعرفة المطلقة تحل محل التنظم العقلى للمجتمع باعتباره تحقيق التاريخ ، فكما صاغ ماركيوز المسألة : « إن اليقين الذاتى لفلسفة تستوعب العالم ينتصر على الممارسة التى تغيره » . فضلاً عن أن ماركيوز اعترف بأن السمات النقدية المتضمنة فى فلسفة هيجل عن الدولة « قد قزمتها النزعات الاستبدادية المتأصلة

فى سائر النزعات السلطوية » . فقد ضاق ماركيوز ذرعًا بمفهوم هيجل بأن الحرب تمثل الاختبار الحتمى والشرعى للسيادة ، وباستخفافه المتعجرف بمكابدات وتضحيات التاريخ البشرى . وفى الواقع ، لقد وصف ماركيوز رؤية هيجل الخاصة بالتقدم المتناغم والحتمى نحو عقلانية أسمى بأنها « خرقاء » .

ومع ذلك ، فإن هذه الملاحظات النقدية المتناثرة بحكمة على مدار صفحات كتاب «العقل والثورة» لم تقدم إلا تصحيحًا طفيفًا لصورة هيجل الأساسية بوصفه ابنا بارا لعصر التنوير وناقدا للنظام الاجتماعى الأوروبى يرهص بالماركسية .

ولا أريد أن أنازع وصف ماركيوز لهيجل بأنه فيلسوف انتقادى ، فلقد وجدته مقنعًا على وجه العموم . ولا أعتقد أن تصيد التفاهات حول تصويره لليسار الألمانى فى مطلع القرن التاسع عشر يستحق الاهتمام . فحجة ماركيوز تعتمد فى الأساس على دراسته التحليلية لمفهوم هيجل عن العقل وكان فى استطاعته أن يعترف بالطابع الرجعى الذى اتسمت به تصريحات هيجل السياسية دون المخاطرة بالإساءة إلى تحليله للدافع الانتقادى المتأصل فى النظرية نفسها . ومن ناحية أخرى ، اعتقد بالفعل أنه من الضرورى ملاحظة أن المقصد الجدلى لماركيوز حال لدرجة كبيرة دون تحديد دقيق لمكانة هيجل فى التاريخ الفكرى الأوروبى .

وفى دفاعه عن قضية ثورية هيجل ، اختار ماركيوز أن يسقط من حسابه ديون هيجل النظرية للنزعة الأوروبية المحافظة . على أن الدفع بأن هيجل لم يكن نفسه محافظًا أو أن تضمينات فلسفته ذات طابع ثورى متميز شىء ، وإغفال طريقة تأثره بالمنظرين المحافظين شىء آخر بالمرة .

وليس بوسعنا أن نفهم كيف تباينت الفلسفة الثورية الخاصة بهيجل عن تلك الخاصة بأسلافه فى القرن الثامن عشر إلا إذا عرفنا أن المكون الجديد فى هذه الفلسفة كان يمثل تصورًا عن التاريخ تم استعارته من مفكرين محافظين مثل بيرك وهيردر . لقد حاول هيجل تجسير الفجوة بين عصر التنوير ونقاده فى القرن التاسع عشر . فعصر التنوير على وجه العموم ، كان يرى أن التاريخ لا يجب أن يتم تقييمه

إلا من خلال العقل . كما أن القوانين والمؤسسات والمواقف والأعراف التى تعد الميراث التاريخى للمجتمع الأوروبى ، تم إخضاعها لمتابعة نقدية دقيقة وعندما لم تف بمتطلبات العقل حكم عليها بأنها لم تعد تستحق الدعم والحفاظ عليها بغض النظر عن مدى قداستها . ويمكن اعتبار الثورة الفرنسية إثباتًا فعليًا لهذا الموقف الانتقادى من الماضى ، فافتراضها الأساسى هو أن الإنسان يمكن أن يعيد بناء المجتمع وفق صيغة عقلانية ، أو بتعبير أكثر تواضعاً ، إن الإنسان يمكن أن يستأصل تلك المؤسسات التى ظلت مشمولة بالدعم رغم كل لاعقلانيتها ، باستنادها فحسب على التقليد .

وكما هو معروف جيداً ، فإن مفكرى الجيل الأول بعد الثورة ، راحوا يعارضون المطالب الخاصة بالعقل بتلك الخاصة بالتاريخ . فبالنسبة لكل من بيرك ودى ميستر، على سبيل المثال ، كان التاريخ والمجتمع المتطور تاريخيا يشكلان محكمة لأى مجتمع مثالي مفترض يمكن أن يختلقه العقل الخالص . فالمؤسسات التقليدية، بفضل تاريخيتها لها ما تمليه على الحاضر – والمستقبل ، ولا يمكنها أن تتحلل وفق ما تفترضه أى نظرية مجردة عن المجتمع الأفضل .

وقد تمثلت عبقرية هيجل حسب اعتقادى فى تأليف المتطلبات المتعارضة للعقل والتاريخ وتطوير موقف نظرى تجاوز الجدال بين عصر التنوير ونقاده . وقد فعل هذا بمجرد أنه طابق بين العقل والتاريخ . وبذلك ميز نفسه عن كل من فلاسفة التنوير الذين اعتبروا العقلانية حدثًا من أحداث وعى الفرد جيء به للتأثير على المعطيات السلبية للتاريخ ، وعن المحافظين الذين اكتشفوا الطابع العضوى للتاريخ ، ولكنهم أخفقوا فى تحديد مضمونه العقلانى كما ينبغى .

وبالطبع ، كانت مطابقة هيجل للعقل بالتاريخ هى التى انبرى ماركيوز لإثباتها على صفحات « العقل والثورة » ولكن دون تقديم عرفان تاريخى مناسب بالجميل، للمفكرين المحافظين الذين جعلوا هذا التركيب ممكنًا . والظاهر أنه شعر أن مثل هذا التنازل للمعارضة سوف يضعف من تأثير حجته .

(٢)

يمثل كارل ماركس ، كما أشرت آنفًا ، المحور الثانى الذى تركزت حوله الأعمال الفكرية الأولى لماركيوز . فبحث ماركيوز فى الماركسية كان بمثابة سجل لإعادة تقييم شاملة للمادية التاريخية التى حفزها اكتشاف مخطوطات ماركس الاقتصادية والفلسفية (مخطوطة ١٨٤٤) ، ويعد هذا فى حقيقة الأمر إعادة التفسير الأساسية الثانية التى أخضع لها ماركس ، والتى جاءت بعد ثلاثة عقود تقريبًا من نشوب الجدال الكبير حول مراجعة الماركسية الذى شهده مطلع القرن العشرين .

ففى هذين الحدثين أثيرت القضايا نفسها : الأسئلة التى تتعلق بالمادية والثورة والحتمية . ونظرًا للتطورات التاريخية والميول المزاجية ، خاب أمل دارسى كلا الجيلين فى النزعة الاختزالية السوسيولوچية الجامدة للحتمية التاريخية عند الماركسيين الأصوليين .

لقد أصبحوا وجهاً لوجه ، أولاً مع ثورة أخفقت فى التحقق كما كان متوقعًا لها، وثانيًا مع بلادة غليظة إزاء القضايا السيكولوچية والأخلاقية من جانب مفسرى ماركس الرسميين .

وكان حل إدوارد برنشتاين **Edward Bernstein** متمثلاً فى التخلى عن ماركس تماما ، منكرًا كلا من الديالكتيك التاريخى وأولوية القوى المادية على القوى الفكرية والمعنوية فى العملية التاريخية . وحاول منتقدوه وبصفة خاصة لينين إنقاذ رؤية ماركس فى حتمية انهيار الرأسمالية عن طريق تقديم عامل اقتصادى جديد ، هو نظرية الإمبريالية . وبالتالى كان الصدع بين أنصار المراجعة والمعادين لها فى باكورة القرن العشرين لا يدع أمام المرء سوى المفاضلة بين أمرين لا ثالث لهما ، بين نزعة أخلاقية لا تاريخية ، تدين بالولاء لتقليد عصر التنوير الذى ينادى بالإرادة الحرة والالتزام الأخلاقى ، وبين حتمية اقتصادية فجة بعض الشىء ، إلا أنها تاريخية حتى النخاع .

وكان اكتشاف المخطوطات المبكرة لماركس الشاب قد أتاح للماركسيين الجدد إبان ثلاثينيات القرن العشرين طريقًا وسطًا أكثر جاذبية بين هذين البديلين ، فقد

أشارت المخطوطات المبكرة بجلاء إلى أن نقد ماركس الاجتماعى كان نتيجة لصراع طويل مع الفلسفة الهيجلية . وبالنسبة لبعض المفسرين ، كان هذا يعنى أن ماركس فى الأساس كان لم يزل فيلسوفًا مثاليا ، روحًا حرة ، مشغولة بقضايا الخيار الأخلاقى والتحقق السيكولوچى . وخرج ماركيوز عن طريقه المعهود لينأى بنفسه عن هذه المدرسة فى التفسير .

فلم يهتم بماركس الشاعر ، أو حتى بماركس الفيلسوف . وبدلاً من ذلك ، راح يستعين بالتأملات ذات الطابع الهيجلى عند ماركس دليلا على أطروحة أن نقد ماركس الاقتصادى كان النتاج المباشر ، وفى الواقع الامتداد الشرعى الوحيد ، للتوجهات النقدية فى فكر هيجل نفسه . لقد دفع بأنه من الخطأ بمكان أن نخلص من دراسة المخطوطات الأولى بأن ماركس كان فيلسوفًا محبطًا، اتخذ وضعية المفكر الاقتصادى . فالمفاهيم الرئيسية حتى فى كتاباته المبكرة تمثل مفاهيم اقتصادية ، وإن لم يكن بالمفهوم الضيق الذى تمليه نظرية اقتصادية تقنية . فهى عبارة عن ترجمة بلغة اقتصادية للاتجاهات النقدية التى صيغت سابقًا بوضوح فى مفردات فلسفية صرفة. ويصدق هذا حتى عندما كان ماركس يُبقى على المصطلحات الفلسفية التقليدية « أى الهيجلية » : « فكل المفاهيم الفلسفية الخاصة بالنظرية الماركسية هى مقولات اقتصادية واجتماعية ... وحتى كتابات ماركس المبكرة ليست فلسفية . إنها تعبر عن نفى الفلسفة ، رغم أنها تفعل ذلك بلغة فلسفية » . وفى الوقت ذاته ، راح ماركيوز يجزم بأن المفاهيم الاقتصادية الأساسية لماركس حملت فى طياتها انتقاداً للوضع البشرى تحت وطأة الرأسمالية فى كليته . وكما كان الحال مع زميليه اللذين ينتميان إلى الماركسية الجديدة ، جورج لوكاتتش وأنطونيو جرامشى ، ركز ماركيوز على ثلاثة مفاهيم تم إنضاجها فى المخطوطات المبكرة ، أولها وربما أهمها على الإطلاق ، هو مفهوم « الاغتراب » alienation . وبيَّن ماركيوز أن مفهوم الاغتراب ينطوى داخله على انتقاد سيكولوچى عام للوضع البشرى تحت وطأة الرأسمالية . والاغتراب باعتباره مفهوماً اقتصاديا ، فإنه يدل على انفصال الطبقة العاملة عن وسائل الإنتاج تحت نظام الملكية الخاصة . ولكن عند ماركس ، يتجاوز المفهوم ذلك ليدل على الإحباط

الكلى للقدرات البشرية . وبصفة خاصة ، كان الاغتراب يدل على التقليص الشديد الذى يشوه القدرات الفردية ويحصرها فى أداء مهمة واحدة ورتيبة . فلم تعد القضية فلسفية ، بما أن مأزق الاغتراب لا يمكن الخروج منه إلا بالقضاء على « نمط العمل الإنتاجى السائد » .

وهكذا ، فبينما كان واضحاً أن ماركس كان امتداداً للدوافع الإنسانية الخاصة بمرحلة التنوير ، فقد ترجم اهتمام مرحلة التنوير بالتحقق الإنسانى فى مقولات اقتصادية بحتة . وفى قراءة ماركيوز لماركس صارت المشكلة التقليدية الخاصة بحرية الإنسان مشكلة اقتصادية .

كما قدم مفهوم الوعى البؤرة الثانية لتحليل ماركيوز . هنا ، نراه يدخل فى صراع مع مشكلة الحتمية . فكان السؤال بلغة فلسفية خالصة يدور حول إن كان الدياليكتيك التاريخى لماركس يترك أى مساحة مهمة للتدخل البشرى ، وبالتالى لممارسة ذات معنى لحرية الإنسان . وبلغة تاريخية ، راح ماركيوز يكرس نفسه من جديد للقضية التى أحدثت الصدع فى صفوف الماركسيين فى مستهل القرن العشرين : الثورة التى لم تتحقق . لقد اقترح كتاب « رأس المال » لماركس فيما يبدو أن تحول المجتمع الأوروبى من الرأسمالية إلى الاشتراكية كان مسألة منطق اقتصادى بسيط . فالنظام الرأسمالى حمل داخله بعض الميكانيزمات الاقتصادية البحتة : « فائض الإنتاج ، تناقص معدل الربح ، الأزمات الحتمية التى تؤدى إلى انهياره . فإذا كان ماركس يقصد أن يطرح مثل هذه الفرضية ، فليس هناك بالتالى على ما يبدو مجالاً لحرية الإنسان بهذا التصور عن التاريخ . ويترتب على ذلك أيضاً أن الوسيلة المثلى للسعى فى محاولة تفسير فشل الثورة هى تلك الوسيلة التى تبناها أعداء المراجعة ، الذين قدموا أيضاً حقيقة اقتصادية أخرى ، « الإمبريالية » ، وحاولوا توضيح كيف أن هذه الواقعة الجديدة تعارضت مع المنطق الاقتصادى الذى رسمه ماركس نفسه .

بيد أن ماركيوز لفت الانتباه إلى الدور المحورى الذى يلعبه الوعى فى الدياليكتيك التاريخى لماركس [٦] . إنه لم يتخل عن مفهوم الدينامية الاقتصادية الموضوعية ، كما كان الحال مع جيل برنيشتاين من المراجعين ، بيد أنه دلل على أن ماركس لم يفهم

العملية التاريخية قط بأنها تعمل وفق قوانين اقتصادية أوتوماتيكية ؛ فالثورة تعتمد عنده بالفعل على « كلية الشروط الموضوعية » ، إلا أن هذه الشروط لا تقدم إلا السياق العام اللازم للمبادرة الحرة . إن مفتاح نجاح أو فشل الثورة ، في الواقع ، مفتاح الدياليكتيك التاريخي في كليته ، هو الوعي . وهكذا نقل ماركيوز محور تحليله بعيداً عن الميكانيزمات الاقتصادية الخالصة للدياليكتيك « فائض الإنتاج ، تناقص معدل الربح ... إلخ » ، وراح يؤكد على الأهمية المحورية للوعي الثوري – فالمنطق الاقتصادي يمكنه – أن يهيئ الشروط المادية اللازمة للثورة ، إلا أن هذه الشروط لا تصبح ثورية إلا إذا استخدمت ووجهت بواسطة نشاط واع يضع في اعتباره الهدف الاشتراكي . ويتضح من هذا التحليل أن الماركسية إذا فهمت فهمًا صحيحاً تتنافى مع « الحتمية القدرية » .

كما يفسر تأكيد ماركيوز على الدور الأساسي الذي يلعبه الوعي في الفكر الماركسي عزوفه الكامل عن الاهتمام بالنزعة الاختزالية الاجتماعية الماركسية . ففي التفسير التقليدي لماركس ، ارتبط مفهوم ما يسمى بالدياليكتيك الاقتصادي الحتمي بسوسيولوچيا مادية أنكرت الاستقلال الذاتي ، ومن ثم الأهمية التاريخية للعوامل الأيديولوچية والدينية والفلسفية . وكان ماركس نفسه في تفسيره للزائف ، قد وضع الأساس النظري لمثل هذه السوسيولوچيا في كتاب « الأيديولوچيا الألمانية » The German Ideology (الذي لم ينشر في حياته) وكان يعتبر في هذا التغير من أبرع الخبراء المحترفين لفن الرد . إلا أنني لا أستطيع أن أتذكر مثالاً واحداً في كتابات ماركيوز يوضح فيه الاعتماد السببي لتقليد أيديولوچي ما على قوى اقتصادية موضوعية . صحيح أنه لم يدفع بأن مثل هذه المحاولات غير مشروعة أو غير ماركسية، إلا أن اكتشافه للدور المحوري الذي يلعبه الوعي لدى ماركس دفعه لأن يسلك الطريق المعاكس تمامًا . فانصب كل اهتمامه على التأثير التاريخي للقوى الأيديولوچية ، ولا سيما تلك التي تُعنى ببلورة الوعي الثوري أو الحد منه . ومن الواضح أنه استشعر أن الماركسيين الأصليين وعلماء اجتماع المعرفة قد استنفدوا تمامًا إمكانات النزعة الاختزالية السوسيولوچية ، فقد كانت مهمتهم الخاصة الكشف عن مكمن الزيف

والتباين فى تاريخ الفكر . ومن ناحية أخرى كان الفيلسوف منشغلاً بالحقيقة – ولو أنها حقيقة عن الإنسان والمجتمع – التى اشتملت عليها المحاولات التأملية الخاصة بالماضى .

وأخيراً ، ومع المنظور الجديد عن ماركس ، بمفاهيم الاغتراب والوعى ، قدمت المخطوطات المبكرة أيضًا فهمًا جديداً للشيوعية . لقد استشعر ماركيوز أن المفسرين الرسميين لماركس ، المشغولين كدأبهم بالميكانيزمات الاقتصادية أصبحوا مفتونين بمسألة إلغاء الملكية الخاصة وتشريك وسائل الإنتاج . ونظراً لأن المقولات الاقتصادية كانت تعنى دائمًا واقعًا إنسانيا ذا أهمية أساسية بالنسبة لماركس ، فإن الترتيبات الاقتصادية النوعية التى حلم بها لم تكن سوى وسائل لهدف إنسانى أكثر جوهرية .

فالمخطوطات المبكرة تعلن عن هذا الهدف باعتباره إلغاء العمل . فإذا كانت اللاعقلانية الأساسية للنظام الرأسمالى هى العمل المغترب الذى فسره ماركيوز – كما رأينا – بأنه إحباط كلى للإمكانيات البشرية – فسوف يترتب على ذلك أن القضاء على الرأسمالية يتضمن إلغاء تشوهها الأساسى : « إلغاء البروليتاريا يعنى أيضًا إلغاء العمل فى حد ذاته » (٧) ولم تكن مسألة الملكية الخاصة مهمة إلا لأن الاغتراب اتخذ أعم شكل له فى مؤسسة « الملكية الخاصة » .

وكان ماركيوز فى واقع الأمر يذهب إلى أن تصور ماركس عن الشيوعية أكثر راديكالية بالفعل مما تصوره خلفاؤه . فهى تعنى ما هو أكثر من مجرد إعادة تنظيم علاقات الملكية . فالشيوعية لا تعنى « فحسب نظامًا اقتصاديا جديداً مختلفًا، بل نظامًا للحياة ... شكلاً جديداً للفردية » .

أعتقد أنه من المهم أن أؤكد كيف أن فهم ماركيوز لماركس اختلف عن التفسير التقليدى ، بحتميته الصارمة واختزاليته السوسيولوچية ، وتركيزه المقصور على العامل الاقتصادى ، وعن محاولات إعادة التقييم الغير تاريخية الحمقاء التى قام بها ثلة من رفاقه المراجعين . وإذا أخذنا دراسة جورج ليختايم **George Lichtheim** قريبة العهد للماركسية كخلاصة تدل على ما صنعه العديد من باحثى الغرب بماركس الشاب،

سوف نكتشف على الفور أن نمط ماركيوز الخاص للماركسية ظل واقعيا وثوريا عند المقارنة .

كما أكد ماركيوز أن أى استيعاب صحيح لماركس لا يمكن أن يقوم بشكل حصرى أو حتى أساسى على المخطوطات المبكرة ، ونبذ التطورات الأخيرة باعتبارها ضلالات أو مناورات تكنيكية ، كما يفعل دائمًا ليختايم . وفى الواقع لقد دلل ماركيوز على تفسيره للعمل المغترب من خلال قراءة فاحصة لكتابات ماركس الناضجة ولا سيما كتاب « رأس المال » . ناهيك عن أنه لم يحاول ، على العكس من ليختايم ، أن يلقى باللائمة على إنجلز بسبب كل تلك الموضوعات داخل العقيدة الماركسية التى لا تتناسب جيداً مع صورة ماركس بوصفه داعية للنزعة الإنسانية وديموقراطيا ، موضوعات «الثورة العنيفة - ديكتاتورية البروليتاريا ، الحتمية الاقتصادية» . فهو لم يكد يذكر إنجلز بالمرة ، وأهم من ذلك ، على الرغم من تأكيده الجازم على الدور الذى يلعبه الوعى وإصراره على انشغال ماركس بالوضع البشرى فى كليته . فإنه راح يفند بشدة القول بأن ماركس لم يكن إلا ثوريا . وعند ماركيوز لم يكن ماركس النبى المرسل من أجل رأسمالية أكثر إنسانية أو حتى اشتراكية ديمقراطية ، يمكن تحقيقها من خلال إصلاح مؤسسى متدرج . وهنا ميز نفسه عن هؤلاء المراجعين فى كل من جيله وجيل برنشتاين الذين أشاحوا بوجوههم عن التضمينات الثورية للديكاليكتيك الماركسى . من الواضح أن ماركيوز لم يكن مهتمًا بتخفيف تركيز ماركس ليجعله أكثر جاذبية عند الليبراليين الغربيين .

وبما أننا زعمنا أن ماركيوز صور ماركس باعتباره ثوريا ، فينبغى علىَّ الآن أن أفسر علاقة ماركيوز بالقضية الثورية . إنه قبل بدء مسيرته العلمية كان عضواً نشطًا فى حركة سبارتا كوس ، وبصفة خاصة إبان الاضطرابات السياسية التى اكتسحت ألمانيا سنة ١٩١٨ ، ١٩١٩ . علاوة على أنه يتضح من عدد من تعليقاته أنه وزملاءه فى معهد البحوث الاجتماعية ظلوا على تفاؤل حذر بشأن مصير الثورة حتى ثلاثينيات القرن العشرين . وربما سيكون أكثر دقة إظهار أنه لم يكن بعد واضحاً لهم إن كانت

الطبقة العاملة الأوروبية ستنجز مهمتها التاريخية أو ستخضع للضغوط الإدارية والعسكرية التى تمارسها الفاشية . ففى سنة ١٩٣٤ ، على سبيل المثال ، كتب ماركيوز « اليوم ، يبدو أن مصير حركة العمال يكتنفه الغموض » . وجاءت خيبة الأمل الأخيرة مع نشوب الحرب الأهلية فى إسبانيا ومحاكمات موسكو . ففى هذا الوقت وحسب روايته الخاصة ، تحول ماركيوز لقراءة فرويد قراءة متعمقة . صحيح أنه لم يفقد الإيمان بصحة أو صلاحية النظرية الماركسية ، إلا أن الفشل التاريخى الذى منيت به القوى التى عهد إليها ماركس بالثورة أقنعه أن المجتمع الأوروبى قد وصل إلى مرحلة تجعله فى مسيس الحاجة إلى مفاهيم أكثر راديكالية واتصافًا بالنزعة النقدية . لقد أثبتت الماركسية عدم كفايتها ليس لأنها كانت ثورية ومجردة على ما يبدو ، بل تحديداً لأنها لم تكن ثورية بما يكفى . لقد استشعر ماركيوز أن النقد الاجتماعى للمستقبل عليه أن يكون أكثر نفيًا وأكثر يوتوبيةً من الماركسية نفسها . ففى عهد الرأسمالية الاحتكارية والشمولية لا يحتفظ بكامل قوته الانتقادية إلا تصورات ماركس الأكثر راديكالية . وبصفة خاصة ، أشار ماركيوز إلى مفهوم ماركس عن إلغاء العمل . فهذا المفهوم المعلن فى المخطوطات الأولى الذى تخلى عنه المنظر الأكثر واقعية فى الكتابات الفاضحة ، ما زال يحتفظ بوعد حافل بالمعنى لوجود إنسانى حقيقى يتجاوز حدود التوتاليتارية والرأسمالية الصناعية المتقدمة .

(٣)

وقبل التحول إلى مواجهة ماركيوز مع فرويد ، أريد أن أعلق على العديد من المواقف المميزة وبعض التحيزات الفكرية التى تخللت كتاباته المبكرة وأصبحت مظاهر ثابتة فى فكره الناضج . لقد نوهت فى مناقشتى لانتقاد ماركيوز لليبرالية عن عدائه للإمبريقية الفلسفية . على أن العداء كان أساسيا بالنسبة لمجمل رؤيته الفلسفية والسياسية ، وكان مرتبطًا بهذا الاقتناع بحيث يستحق منا أن نتناوله بمزيد من الاستفاضة .

فانتقاد ماركيوز للإمبريقية ونواتجها الجانبية المميزة لها ، وبصفة خاصة النزعتان العلموية والنسبوية ، كان يقوم على تصور وحيد ، وهو أن هذه الإمبريقية كانت ترفع إلى منزلة المذهب الفلسفى موقفًا من الواقع محافظًا بصفة أساسية .

وفى كتاب « العقل والثورة » **Reason and Revolution** قام بتقديم هذه الأطروحة من خلال تحليله للإمبريقية الإنجليزية ، وخاصة فلسفة دافيد هيوم **David Hume** . فإذا كانت التجربة والعادة يمثلان الدليلين الوحيدين للوصول إلى الحقيقة ، فسيترتب على ذلك وفقًا لماركيوز حرمان الإنسان من الملكة الوحيدة لديه – العقل – التى مكنته من السلوك وفقًا لأفكار وقواعد تجاوزت النظام القائم . على أن المحصلة النهائية لموقف هيوم لم تتمثل فحسب فى النزعة الشكية **Skepticism** ، بل أيضًا فى نزعة الامتثال **Conformism** . (الانقياد والإذعان) وكان انتقاد الإمبريقيين للميتافيريقا فى واقع الأمر « هجومًا على شروط حرية الإنسان ، لأن حق العقل فى إرشاد الخبرة كان جزءًا أصيلاً من هذه الشروط .

لقد دفع ماركيوز بأن التضمينات ذات الطابع المحافظ لهذه الفلسفة تجلت فى أكثر أنواع الإمبريقية تأثيرًا فى القرن التاسع عشر : الوضعية **Positivism** . ويعنى ماركيوز بهذه الوضعية محاولة اكتشاف منظومة قوانين اجتماعية صارمة ، مشابهة لقوانين العلوم الطبيعية من خلال البحث الإمبريقى . وكما أكد أوجست كونت فى فرنسا ، وفريدريك جوليوس شتال فى ألمانيا أن إنكار الوضعية للميتافيزيقا كان مصحوبًا بإنكار سافر لحق الإنسان فى إعادة تنظيم مجتمعه وفق متطلبات العقل : «إن أبطال هذه الوضعية تكبدوا مشقة بالغة لتأكيد الموقف المحافظ المتقبل للوضع الراهن لفلسفتهم : إنه يحث الفكر علياً يكون راضيًا عن الواقع ، مستنكرًا أى انتهاك له ، منحنيًا أمام الوضع الراهن للأمور ، هكذا بدت الوضعية فى تليل ماركيوز امتدادًا مباشرًا لتقليد بيرك ودى ميستر ، علاوة على أنه تبين أن هذه الوضعية قد صعدت على وجه ألمانيا ردا على الاتجاهات النافية النقدية للمثالية الهيجلية، وبعبارة أخرى ، إن

ماركيوز وجد أن عداء الوضعية التاريخى للهيجلية يعد بمثابة مثال توضيحى ملموس للتحالف بين النزعتين الإمبريقية والمحافظة ضد القوى الانتقادية للعقل .

وكانت معارضة ماركيوز للنزعة الإمبريقية الفلسفية على ارتباط وثيق بمعارضته للنزعة النسبية . وفى هذا الصدد قام أيضًا بالتركيز على الوضعيين فى منتصف القرن التاسع عشر ، الذين أصروا على أن النظرية العلمية للمجتمع كانت بالضرورة محايدة فى إحكام القيمة . لقد استشهد ماركيوز بكونت فيما معناه أن السوسيولوجيا الوضعية « لا تؤيد ولا تشجب الوقائع السياسية ، إلا أنها تراها موضوعات بسيطة للملاحظة » . لقد اعتبر ماركيوز السوسيولوجيا الحديثة بأكملها بإصرارها على حيادية البحث العلمى ، ضحية النسبية الوضعية . ففكرة أن النسبية تتسم بطابع محافظ متأصل كانت تحديداً النتيجة التى خلص إليها جيزا روهايم فى صراعاته مع التقليد الوظيفى فى الأنثروبولوجيا . بيد أن ماركيوز تجاوز روهايم فى رد هذه النزعة المحافظة الضمنية إلى أصلها فى الافتراضات الرئيسية للمشروع العلمى الغربى – وهى قضية استوجبت أن يعود إليها بقوة فى كتاب « إنسان البعد الواحد » **One Dimentional Man** . ففى النظرة العلمية إلى العالم » لم يجد فحسب أن الخضوع الغير انتقادى للوقائع هو الذى تجسد فى صياغة فلسفية فى الإمبريقية الإنجليزية ، بل وجد إيضًا الالتزام بالأسلوب الحيادى من التجريد ، أى الرياضيات ، مع استبعاد الأساليب الأخرى النقدية من حيث الإمكان . ففى التقليد الفكرى السائد فى الفترة الحديثة ، تعاضدت عبادة عمياء « للوقائع » مع النزعة الصورية الرياضية « للحيلولة دون أى استيعاب نقدى أساسى للعالم الذى نعيشه » .

فإذا كان ماركيوز قد اتهم التقليد الفلسفى الأنجلوساكسونى بالخضوع للنزعة الإمبريقية ، فقد اعتبر أن الفلسفة الأوروبية تعرضت بشدة للشبهة بسبب ثنائيتها الثابتة . ولقد كانت شكواه الرئيسية أيضا شكوى سياسية ، فثنائية العقل /الجسد التى شغلت بال الفلسفة الأوروبية أرجعت الحرية والتحقق الذاتى إلى العالم الداخلى للروح ، بينما اعتبرت العالم الخارجى الذى يتألف من الثقافة المادية والعلاقات الاجتماعية غير ذى صلة بالتحقق البشرى ، فهو مجال الحتمية والتعاسة . فى

إسهامه فى كتاب « السلطة والأسرة » Autoritat und Familie تتبع ماركيوز تاريخ هذا التقليد الفلسفى من لوثر إلى كانط موضحًا الصلة بين النزعة الثنائية من ناحية والنزعة المحافظة السياسية والنزعة السلطوية من ناحية أخرى . وكان هيجل واحداً من الفلاسفة الأوروبيين القلائل الذين حاولوا التغلب على هذا التعارض بين الذات والموضوع - الذى يتيح بالإضافة إلى ذلك دليلاً آخر يدعم ماركيوز فى تصويره لهيجل باعتباره ثوريا . لقد وجد ماركيوز الدوافع السياسية نفسها مؤثرة فى التمييز الألمانى بين الثقافة والحضارة . وصاغ عبارة « الثقافة الإيجابية » (المؤكدة للوضع القائم) ليصف مفهوم التهذيب الداخلى الذى يقف معارضًا لأى رفاهة جسدية خالصة . إن الثقافة الإيجابية كانت تمثل عالمًا من الجمال والحرية والسعادة ، منفصلاً برمته عن عالم الحضارة المبتذل ، وبالتالى فهو متاح لكل فرد ، بغض النظر عن القبح والشقاء والعناء المصاحب لوجوده المادى . بعبارة أخرى ، إن مذهب الروح الحرة والجميلة التى بداخل الجسد المستعبد كانت تؤدى إلى الإبقاء على النظام الاقتصادى القائم .

وكان تحليل ماركيوز للوظيفة القمعية التى تؤديها الثقافة لم يتناسب جيداً مع قضية محورية أخرى ترددت فى كتاباته المبكرة : الوظيفة النقدية للفن . فنحن هنا بصدد التعامل مع إبهام بلغ ذروته فى الكتابات الفرويدية لماركيوز إبان خمسينيات وستينيات القرن العشرين والذى يعكس بدقة تناقضًا موازيًا فى موقف فرويد من الفن. وفى تحليله للثقافة الإيجابية ، اعتبر ماركيوز الفن مظهراً آخر من مظاهر الثقافة الداخلية (الذاتية) التى تعمل على مصالحة الفرد على النظام الاقتصادى الاستغلالى : « نظراً لأن الفن يظهر الشىء الجميل باعتباره شيئًا راهنًا فإنه يهدئ الرغبة الثورية . وهو بالتحالف مع المصنوعات الثقافية الأخرى ساهم فى مهمة تربوية أكبر خاصة بهذه الثقافة : فرض الانضباط على الفرد المتحرر ...... لكى يستطيع أن يتحمل عدم حرية الوجود المجتمعى ، فهذا العداء للفن يبدو لى منسجمًا تمامًا مع الارتياب العام فى الثقافة الذى ظهر على امتداد كتابات ماركيوز المبكرة . إنه يمكن مقارنته بالتناول الفرويدى للفن باعتباره تساميًا Sublimation - أى بصفته بديلاً تعويضيا عن إشباع جسدى أكثر جوهرية .

لكن ماركيوز مثل فرويد لم يستطع أن يتخذ موقفًا عدائيا متماسكًا من المسعى الفنى .

وفى الحقيقة ، لقد دفع مراراً وتكراراً بأن الفن يمثل ملجأً للحقيقة الثورية ، فهو بمثابة وصيفة للنظرية الاجتماعية الراديكالية . حتى عندما خانت الفلسفة والمؤسسة الدينية مهمتهما النقدية ، ظل الفن ثابتا على وعده بمستقبل أفضل . وبالتالى ذهب ماركيوز إلى أن الفن هو نقد فى جوهره ، وذهب أيضًا إلى أن التحقق النهائى لمجتمع عقلانى سوف يعنى نهاية الفن كما نعرفه . فحينما يتم إنجاز المهمة النقدية ، سوف تتبنى الحياة العالم الذى ظل منحصراً داخل العمل الفنى ، وسيصبح الفن نفسه بلا موضوع .

وعلى امتداد كتاباته استخدم ماركيوز نقيضة السالب - الموجب ، أو الهدام - البناء ، على نحو ساخر ، فأن تكون إيجابيًا ، تأكيديًا ، ومتفائلاً بعفوية ، سواء وفق مفهوم أوجست كونت أو نورمان فينسنت بيل ، فإن ذلك يتضمن وجهة نظر محافظة فى الأساس . فالموقف التقدمى بحق هو موقف نفى . وأنا أشعر أن اختيار ماركيوز الواعى بجلاء لهذه المفردات المتناقضة يكشف لنا عن جزء كبير من تركيبته السيكولوچية والفكرية . إنه يعكس بالمعنى المباشر خاصية ذهنية لعوب ، ومهارة فلسفية حينما أعلن أنه ألف كتاب « العقل والثورة » كى يعيد الروح إلى « قوة التفكير النافى » . فى الوقت ذاته يوضح الاستخدام التشريفى المتكرر « للسلب والهدم » غضباً شديداً وخفياً ، عاكسًا مدى اغتراب ماركيوز عن النظام القائم .

إن ولع ماركيوز بالنفى كان إلى حد ما مسئولاً عن تفضيله لمفكرين معينين ومفاهيم معينة ، فهو يحدد على سبيل المثال قدر تماهيه مع هيجل . ففى كتاب «الماركسية السوفيتية» **Soviet Marxism** أوضح ماركيوز بجلاء شديد أنه لم يقبل تصور هيجل عما يسمى بالعقل الميتافيزيقى أو الروحى الذى يدفع التاريخ باتجاه غاية محددة سلفًا . وبذلك أفترض أنا أنه لم يكن هيجليا بالمعنى الدقيق . بيد أن ما اشترك فيه ماركيوز مع هيجل فوق الالتزام بمنظور فلسفى مجرد لا يقف عند حد ، كان هو الاعتقاد الراسخ بالوظيفة التقدمية للتفكير النافى .

فلقد استشهد بفكرة هيجل موافقًا عليها الخاصة بأن للدياكنتيك طابعًا نافيًا، وقام بالتصديق على حكم النزعة المحافظة الأوروبية الذى مؤداه أن الهيجلية تمثل فلسفة سلب . ففلسفة هيجل « كان يحركها بواسطة الاقتناع بأن الوقائع المعطاة التى تبدو للفهم المشترك مؤشراً إيجابا للحقيقة تمثل فى الواقع نفيًا للحقيقة ؛ لذا فالحقيقة لا يمكن بناؤها إلا بهدم تلك الوقائع » .

وهذا التأليه لفكرة النفى والهدم ، التى تمثل واسطة العقد للنزعة الهيجلية لدى ماركيوز ، يكشف عن نفسه فى استعداد ماركيوز للتفكير بجدية فى أكثر التراكيب الفكرية سلبًا وعنفًا ، وبصفة خاصة « غريزة الموت لفرويد » ، كما يفسر أيضًا انزعاجه من التفاؤل الرخيص عند كل من الوضعيين المعادين للهيجلية ومراجعي الفرويدية الجديدة . من المسلم به أن ماركيوز لم يغص فى أعماق السلب إلا لكى يصعد إلى رؤية أكثر سموا للإيجاب الإنسانى . فلقد أكد على سبيل المثال ، أن فلسفة هيجل رغم أنها تبدأ بنفى ما هو معطى وتستبقي هذه العملية النافية طيلة الوقت ، فإنها تنتهى بالتصريح بأن التاريخ قد أنجز واقع العقل . وبالمثل كما سنرى ، راح يتبنى مفهوم فرويد الخاص بغريزة الموت بغرض التأكيد على الانتصار النهائى للحياة على الموت . ورغم ذلك ، أرى أنه من الضرورى تأكيد مدى اغتراب ماركيوز عن الثقافة المادية والفكرية القائمة . لكن الحنق الشديد وحده يمكن أن يولد مثل هذا الحماس للنفى والموت . وسيكون تصويرى لهربرت ماركيوز الشاب ناقصًا دون تقييم لتلك الميول التى غلبت على أعماله الأولى والتى كانت تمهد لاهتمامه بعد ذلك بفرويد .

على أن العديد من ميول ماركيوز فى ظاهرها يبدو أنها تستبعد أى اهتمام جاد بالتحليل النفسى . فحماسته للنزعة العقلانية الهيجلية ، على سبيل المثال ، تنطوى على لا مبالاة بالجانب الأسوأ من العقل البشرى ، أى قدرته الهائلة على اللاعقلانية التى ناقشها فرويد على نحو مدروس . وتتضمن بعد ذلك موقفًا لا مباليًا نوعًا ما من الجسد بصفة عامة ، والحياة الجنسية بصفة خاصة . وبطبيعة الحال أكد ماركيوز على أن تضاد العقل والجسد فى فكر هيجل قد تم تجاوزه . بيد أنه من المستحيل إنكار

أن ثمة معنى ضئيلاً عن عيانية الجسد فى الجو الصاخب لكتاب « ظاهرية الروح » Phenomenology of Mind حيث يكون الواقع مهدداً دائمًا بالانحلال إلى وعى خالص بالذات .

وماركيوز نفسه لم يترفع عن التشدق بالحكمة القديمة « والقمعية » لدى التقليد العقلانى - المسيحى الذى أفرد قدرة الإنسان على التفكير باعتبارها المعيار الأساسى لسمو منزلته . وفى الاتجاه نفسه كان تقديره السلبى لتلك التقاليد الفلسفية التى تتأصل فيها النزعة المحافظة ، مثل مذهب المنفعة ومذهب اللذة ، التى يبدو أنها تتفق فى الكثير مع التحليل النفسى . فقد اعتبر ماركيوز أن كلا من مذهبى المنفعة واللذة له طابع محافظ فى جوهره ، نظرًا لأن كليهما قدم حلولاً ذات طابع فردى محض لمشكلة السعادة ، ولم يكن فى استطاعة أى منهما التمييز بين الحاجات الحقيقية والحاجات الزائفة .

وفى النهاية كان هناك مقت عام من جانب ماركيوز للأساليب السيكولوچية فى الاستدلال . وفى هذا السياق ربما ينبغى من جديد أن أذكر مشاركته ذات الطبيعة المتناقضة فى المشروع السياسى النفسى لمعهد البحوث الاجتماعية . وعندما نشرت نتائج المشروع فى كتاب « دراسات فى السلطة والعائلة » أخذ ماركيوز على عاتقه مهمة كتابة تاريخ عن الفكر الأوروبى فى هذه الموضوع . وكانت النتيجة مقالة متميزة نظرًا للنهج الذى انتهجته لتحاشى تقريبًا أى إشارة إلى الأسرة . وكانت الملاحظات القليلة التى أوردها عن هذا الموضوع غير أصيلة وروتينية ، بينما راح يكرس جل طاقته لتحليل العلاقات المتداخلة بين الثنائية الفلسفية والنزعة السلطوية . وفى مقالة ملحقة تحت عنوان « السلطة والأسرة فى السوسيولوچيا الألمانية حتى سنة ١٩٣٣ » أوشك ماركيوز أن يعترف بأن الأسرة لم تكد تكون من الأهمية التاريخية بمكان ، فهى لم تكن حصنًا للنزعة السلطوية ، نظرًا لأنه بجانب الأسرة البورجوازية كانت هناك الأسرة البروليتارية ، «التى تنشئ أطفالها على الوعى الكامل بالأخلاقيات الطبقية البروليتارية» ومن ثم يتفق ماركيوز حتى مع أبسط أشكال الحماس الفرويدية المتواضعة التى كانت لدى زملائه .

ومع ذلك ، أريد الدفع بأنه فى واقع الأمر كانت ثمة عناصر فى أعمال ماركيوز المبكرة ، تشير بوضوح إلى النحو الذى انتحاه كتاب « إيروس والحضارة » . فلقد تضمنت العديد من مقالاته المبكرة شذرات تحليلية اتسمت فى مجملها بطابع فرويدى تام ، وأحيانًا بطابع رايشى أيضًا . وحتى فى ثلاثينيات القرن العشرين اعتبر ماركيوز الكبت الجسدى وبوجه خاص الكبت الجنسى أحد أهم صفات النظام الاقتصادى الاستغلالى . وكان أكثر حساسية إزاء البعد الجنسى للكبت من أسلافه الماركسيين الأصوليين أو معاصريه المراجعين . وبالتالى كان نقد ماركيوز للثنائية الغربية يؤكد ليس فقط على البؤس الاقتصادى ، بل أيضًا على البؤس الجنسى الذى أبقت عليه وقامت بعقلنته الميتافيزيقا الثنائية . وفى الوقت ذاته قام ماركيوز بالتخفيف من حدة انتقاده لأنواع الغلو الفردية فى مذهب اللذة ومادية القرن الثامن عشر عن طريق امتداح تأكيدها على حق الإنسان فى اللذة الجسدية دون الشعور بالإثم أو العار .

وثمة اهتمام مماثل بالكبت الجنسى كان واضحًا فى تحليل ماركيوز النقدى للمفهوم البورجوازى عن الحب . فدفع ماركيوز بأنه تحت وطأة النظام الرأسمالى تم تجريد الحب الجنسى من طابعه اللعوب العفوى (من الخصائص التى استمر الحفاظ عليها إن تكن بالنيابة عن الآخرين فى فنون الجسم التى يمكن أن يصادفها المرء فى عروض السيرك والمنوعات) . لقد أصبح الحب مسألة واجب وعادة طوقها بعناية مبدأ الإخلاص فى الزواج الأحادى . إن وظيفته الوحيدة بعد استمرار النوع البشرى كانت وظيفة صحية للحفاظ على الصحة العقلية والجسدية اللازمة لأداء الجهاز الاقتصادى أداء مطردًا . فالحياة الجنسية بين العمال كانت مقصورة على الوقت الحر المحدود للراحة ، المخصص للاسترخاء واسترداد النشاط ، وذهب ماركيوز إلى أن تبلد الحس يمثل حتمًا النتيجة الجانبية الناجمة عن العمل الصناعى ، الذى يسفر عن ضمور وغلظة أعضاء الجسم .

ولم يطرح ماركيوز قضية الكبت الجنسى باعتبارها قضية جانبية فحسب ، فقد كان الكبت الجنسى أكثر من مجرد آفة أخرى للرأسمالية . بل راح يدفع على طريقة

رايش بأن كبت الحياة الجنسية ساهم بدرجة كبيرة فى الإبقاء على النظام العام للكبت . إنه يمثل حقيقة سياسية وسيكولوچية كذلك . وكان تحليل ماركيوز للوظيفة السياسية التى يؤديها القمع الجنسى شديد البراعة . فقد دفع بأنه فى المجتمع الذى ترجع كل القيمة فيه إلى العمل تكون المتعة فيه مخفضة القيمة . فإذا كان العمل المجرد وحده هو الذى يخلق القيمة التى وفقًا لها تنتظم نزاهة التبادل ، فسوف يترتب على ذلك أن المتعة ربما تصبح غير ذات قيمة . وعندما يكون الوضع كذلك فإن نزاهة المجتمع سوف تصبح موضع شك وأنها فى الواقع سوف تكشف عن نفسها فى صورة ظلم جائر ، وأهم من ذلك أيضًا أن أى زيادة فى اللذة سوف تعرض للخطر كلا من الانضباط والنظام الصارم اللازمين لضمان دوران عجلة الرأسمالية .

« فالإطلاق غير العقلانى وغير المتسامى للعلاقات الجنسية سوف يسفر عن أشد انطلاق للذة كلذة وانخفاض شامل لقيمة العمل من أجل العمل . إن التوتر بين القيمة الفطرية للعمل وحرية اللذة لا يمكن للفرد أن يتحمله ؛ فحالة القنوط والظلم التى تجتاح ظروف العمل سوف تنفذ بشدة إلى وعى الأفراد وتجعل من المستحيل انتظامهم الصارم Einodung فى سلام داخل المنظومة الاجتماعية للعالم البرجوازى » .

وتحديداً لأن الطبقات السائدة كانت على دراية واعية أو غير واعية بالقوة الثورية الكامنة فى الحياة الجنسية ، فقد راحت تصر على الأخلاق الجنسية المتشددة وحتى المانوية ، فى الوقت نفسه قامت بابتكار إشباعات بديلة بارعة يمكنها تحويل مجرى الطاقات الجنسية إلى قنوات آمنة كالرياضة والتسلية الشعبية .

وفى النهاية ، وفى استباق لإحدى القضايا المحورية فى كتاب «إيروس والحضارة» ، أومأ ماركيوز إلى أن ثمة صلة مباشرة بين كبت الحياة الجنسية واندلاع العدوان فى شكل الإرهاب السادى والخضوع المازوخى ، وهنا أيضًا كما هو الحال فى تحليله للوظيفة السياسية التى يؤديها الكبت الجنسى ، كان ماركيوز على اتفاق جوهرى مع رايش . فالتنظيم العقلانى للمجتمع سوف يعنى نهاية لكل من أخلاقيات الكبت الجنسى والتشوهات النفسية التى أحدثتها . ورغم أن ماركيوز كان أقل تفاؤلاً من رايش

فيما يتعلق بإمكانيات الكمال الإنسانى «فلسوف يظل هناك مرضى وعصابيون ومجرمون» ، وكان أكثر غموضاً بدرجة كبيرة فيما يتعلق بحدود الإباحة الجنسية ، إلا أنه كان يصر على الإمكانية الفعلية لعالم خال فى جوهره من الإحساس بالخطيئة ومن الجور ، عالم سوف يقوم فيه استبطان الحياة الجنسية والتسامى بها بإفساح المجال لإعلاء اللذة .

(٤)

وقد أتاح عمل ماركيوز لدى حكومة الولايات المتحدة فى أثناء الأربعينيات له ما أسماه إريك إريكسون فترة تعليق النشاط **Moratorium** (موراتيريوم) الفترة التى أعاد فيها تقييم المناوشات الفكرية إبان سنى شبابه ورسم مسار المغامرات المستقبيلة .

وكانت الماركسية قد قدمت له أداة راديكالية مفيدة ولكنها غير كافية للتحليل ، فهى فى حاجة لبعض التعديلات الكبرى لكى تستطيع خدمة أغراضه النقدية فى عصر ما بعد الفاشية .

وقد ذكرت آنفاً أن ماركيوز قرأ باستفاضة أعمال فرويد فى أواخر الثلاثينيات ولكن قبل أن ينضم إلى جانب التحليل النفسى ، يبدو أنه فكر فى احتمالات بديلة . ولا شك أن الوجودية كانت التقليد الفكرى الذى اجتذبه أكبر اجتذاب ؛ ففى كتابات جان بول سارتر اتضح أن الوجودية قد حققت ذلك الاتحاد بين الميتافيزيقا والسياسة الانتقادية الذى ارتأى ماركيوز أنه يصعب مقاومته عند هيجل . وانطلاقاً من اهتمام ماركيوز بالوجودية اتضح أن الوجوديين كانوا من بين أكثر دارسى الوجودية تلهفاً . ففى كتابه الأول عن هيجل قام ماركيوز بإغداق الثناء على هيدجر ، وذلك لإسهاماته فى دراسات هيجل – وهو ثناء ربما ندم عليه بعدما كشف هيدجر عن لونه السياسى إثر استيلاء النازية على مقاليد الأمور . أما سارتر فعلى العكس ، كان يتمتع بمصداقية سياسية لا تشوبها شائبة . وقد ألقى ماركيوز نظرة رحبة عن كثب على أعمال

الفيلسوف الفرنسي . وفى الحقيقة كان الإصدار الوحيد الجوهرى لماركيوز إبان سنوات خدمته فى إدارة المخابرات الأمريكية يتمثل فى مراجعة طويلة لكتاب سارتر « الوجود والعدم » L'Etre le neant نشرت فى مجلة بحوث الفلسفة والظاهريات Philosophy and phenomenological researsh سنة ١٩٤٨ . وهذه المقالة توثق مصادر اهتمامه ثم خيبة أمله النهائية فى هذا النوع من الراديكالية الذى تبناه سارتر . ويتمثل أبرز سماتها فى الحماس الذى أبدته إزاء بعض القضايا التى تناولها عمل سارتر التى اقترحت إمكانية تنظيم أكثر شهوية (إيروسية) للواقع . ومن الواضح أن فرويد كان يقبع فى الخلفية ويمكن اعتبار مغازلة ماركيوز للوجودية بشكل استرجاعى نزهه قصيرة على الطريق المؤدى إلى « إيروس والحضارة » Eros and Civilization .

وسيبدو انتقاد ماركيوز لسارتر مألوفًا عند هؤلاء المطلعين على محاولاته الفلسفية المبكرة . فقد اتهم سارتر بنشر نوع مضلل من الراديكالية ، التى كانت تبقى فى واقع الأمر على الميتافيزيقا الثنائية المعهودة الخاصة بالحرية الباطنية والاستعباد الخارجى .

(فالحرية الأساسية للإنسان ، كما يراها سارتر تظل مماثلة لنفسها قبل وفى أثناء وبعد الاستعباد الشمولى للإنسان ؛ لأن الحرية هى البنية الخاصة بالكائن البشرى ذاتها ولا يمكن أن تباد حتى بواسطة أشد الظروف مناوءة . فالإنسان حر حتى وهو بين يدى الجلاد) .

وهكذا كانت سياسات سارتر اليسارية فى رأى ماركيوز خارجية تمامًا بالنسبة إلى فلسفته الميتافيزيقية التى تضمنت بشكل منطقى ما يشبه نزعة الاستكانة الفلسفية (٨) .

فالأطروحة الأشهر فى كتاب « الوجود والعدم » تتمثل فى تمييز سارتر بين الوجود لذاته Pour-soi والوجود فى ذاته En-soi تمييزًا يناظر إلى حد ما الفارق بين

الوجود الإنسانى ووجود الأشياء . وقد حث سارتر الإنسان على التحلى بطابع الوجود لذاته فيما يتعلق بوجوده ، وبقدرته على الفعل واتخاذ القرار والوعى ، وعلى مقاومة النزوع القوى للارتداد إلى الصفة السلبية وشبه الشعورية التى يتميز بها وجود الأشياء .

ولم يعبأ ماركيوز قط بهذا المسار من الجدل ، لأنه يؤدى إلى عقلنة الحاجة المتسلطة الوسواسية للأداء لأن يكون الإنسان منتجًا ، وهى ما زرعتها الرأسمالية فى الإنسان العصرى . على أنه لاحظ فى فقرات « الوجود والعدم » التى تتناول موضوع الحياة الجنسية ، أن سارتر قدم تحليلاً تعارض مع التضمينات الانصياعية فى تمييز الوجود لذاته من الوجود فى ذاته . فوفقًا لسارتر ، يصبح الشخص فى أثناء الرغبة الجنسية أشبه بالأشياء إلى حد كبير ، فالشعور متبلد والأنا يتخلى عن مشاريعه المستمرة لكى يستسلم فى سلبية للذة . وقد انتهز ماركيوز هذا الجانب من التحليل مؤشراً على القوى الثورية للحياة الجنسية . فالفعل الجنسى والمواقف المرتبطة به يعمل على تقويض التكوين السيكولوچى للرأسمالية برمته .

« إن الرغبة الجنسية تعلن عن مشروعها باعتبار ه مجرداً من كل المواقف والالتفاتات والانتماءات التى تجعل منها أداة قد فرض عليها المعيار القياسى ، تكشف «الجسد باعتباره لحماً » ومن ثم باعتباره تبدياً فاتنًا للوقائعية (الأحداث العارضة لا الوجود الحق) . فالاستعباد والكبت تم إسقاطهما ، ليس فى محيط النشاط الهادف للمشروعات ، بل فى الجسد الذى يعاش بوصفه لحماً فى فخ القصور الذاتى » .

وكان ماركيوز على وعى تام بأنه فى دفاعه عن الدلالة الثورية للسلبية الجنسية كان يقوم بالفعل بالتصديق على نوع من التشيؤ . إن كلا من السعادة البشرية باعتبارها مشكلة سيكولوچية محضة وتفكيك النظام الاقتصادى القائم يبدوان مرتبطين بقدرة الإنسان على أن يكون شبيهًا بالشىء . وقد اعترف ماركيوز صراحةً أن هذا يعتبر تشيؤًا ، إلا أنه من نوع تحريرى : « فالتشيؤ هنا لم يعد يعمل للإبقاء على الاستغلال والكدح ولكنه صار فى مجمله يتحدد بمبدأ اللذة **pleasure Principle** » .

ولكن هذا الاقتراح لم يطور بشكل أوسع فى مقاله سنة ١٩٤٨ ، إلا أن التصور عن السلبية واللاغرضية التى هى حسنة كان عليه أن يظهر من جديد فى كتاب «إيروس والحضارة» ومن الواضح أن استخدام مقولة مبدأ اللذة عند فرويد فى انتقاد « الوجود والعدم » . يمثل دلالة واضحة على الاتجاه الذى كان يسير فيه ماركيوز .

(٥)

وبطبيعة الأمور ، إن ماركيوز ، مؤلف « إيروس والحضارة » هو الذى يجب أن يكون محور التحليل فى إطار هذه الدراسة الخاصة باليسار الفرويدى . فلا يمكن القول بأية حال بأن الأعمال التى سبقت « إيروس والحضارة » أو تلك التى جاءت بعده من الوضوح فى فرويديتها بما يكفى لجعل ماركيوز نموذجًا أساسيا للتقليد الراديكالى فى التحليل النفسى . فقد كان هدف ماركيوز من كتاب « إيروس والحضارة » تأكيد أن وراء نزعتى التشاؤم الظاهرى والمحافظة فى فكر فرويد ثمة اتجاه نقدى أساسى – أسماه ماركيوز « الاتجاه الخفى فى التحليل النفسى » حيث انطوى على إدانة ساحقة للحضارة القائمة ووعد بالتحرير النهائى .

لقد انتوى أن يعكس التفسير السائد لفرويد الذى يعتبر الرسالة المحورية للتحليل النفسى ماثلة فى التصور بأن الحضارة بالضرورة كبتية . وكان ماركيوز مدركًا تمام الإدراك أن الفرويديين الجدد زعموا بالفعل أنهم أنجزوا هذه المهمة – أى أنقذوا فرويد من افتراضاته المسبقة التشاؤمية واللاتاريخية . وبالتالى شرع فى تمييز تفسيره الخاص لفرويد عن المراجعات التى قدمها إريك فروم ورفاقه . وعلى الرغم من أن انتقاده للفرويدية الجديدة ظهر « كخاتمة » فى كتاب « إيروس والحضارة » ، إلا أنه كان قد نشر مسبقًا على هيئة مقال ، وانطلاقًا من تطور فكر ماركيوز عن فرويد ، كان ينبغى منطقيا أن يظهر انتقاده للمراجعة « كفاتحة للقول » .

لقد كان ماركيوز « وما زال » ناقدًا بالغ التأثير . ولم يظهر ذلك بجلاء شديد مثلما ظهر فى دراسته التحليلية عن الفرويدية الجديدة **Neo Freudianism** .

وكان الانتقاد بلا هواده وساحقًا للغاية . وعلى سبيل المقارنة ، فإن محاولات إريك فروم للدفاع عن نفسه وعن رفاقه الفرويديين الجدد فى أعمدة دورية Dissent (الانشقاق) كان واهيًا إلى حد ما . لقد أوضح ماركيوز أن المراجعين قد خلصوا إلى نتائجهم المنقحة بالتخلى عن الحقائق الصلبة البغيضة لسيكولوچيا الأعماق لدى فرويد : الدور الغالب الذى تلعبه الحياة الجنسية فى سيكولوچيا البشر ، وظيفة اللاشعور ، أولوية الطفولة ، غريزة الموت ، ونظرية الجريمة الأولية .

فهم بذلك مدانون بالجبن الفكرى والسطحية النظرية . إن الفيلسوف النسقى المنهجى ماركيوز أبدى معارضة عنيفة إزاء الطابع التلفيقى أو التجميعى لنظرية الفرويدية الجديدة ، ورفضها تناول القضايا النظرية بالصرامة المنطقية التى أحس أن مثل هذه الأمور تستدعيها .

فلم يستطع أن يتسامح مع الفهم المشترك المزعوم الخاص بالمراجعين ، ولا نزعتهم التعددية المتأصلة – ما يمكن أن يسمى أسلوب « نعم ولكن » التى تميزت به نظرية الفرويدية الجديدة : « ثمة ... المعالجة المفرطة لما هو واضح ، للحكمة اليومية ... وكان فرويد على حق ، فالحياة سيئة تتسم بطابع كبتى هدام – لكنها ليست بمثل هذا السوء والكبت والتدمير . فهناك أيضًا جوانب بناءة ومنتجة . فالمجتمع ليس هذا فحسب ، بل ذلك أيضًا ، فالإنسان ليس فقط ضد ذاته بل أيضًا من أجل ذاته » . لقد اعترض ماركيوز بصفة خاصة على زعم المراجعين بأنهم قاموا « بإضافة » بعد سوسيولوچى إلى سيكولوچيا فرويد ، وسبب اعتراضه يتمثل أولاً فى جهلهم الواضح بالطابع السوسيولوچى على نحو عميق لفكر فرويد ، وثانيًا فى تصورهم الغير نسقى أو منهجى عن أن بعدًا اجتماعيا يمكن أن يلصق عشوائيا على سيكولوچيا فردية . لقد أكد أن البعد السوسيولوچى قد تضمنته نظرية فرويد وتم تطويره فى المقولات الأساسية ، بينما ظهر فى مراجعة الفرويدية تحت قناع « جوانب سوسيولوچية كعوامل خارجية غامضة » . لقد أسف ماركيوز بوجه عام على « انحطاط النظرية » الذى وصلت إليه مدارس المراجعة .

لقد دفع بأنه فى تخليهم عن المفاهيم النقدية لسيكولوچيا فرويد ، وقعوا ضمناً فى القول بأن قضية الشقاء البشرى أقل خطورة بكثير مما تصوره فرويد ، وتسمح بحل سهل تماماً. فلو كانت الحياة الجنسية ، على سبيل المثال ، لا تلعب الدور التكوينى المحورى الذى أسنده إليها فرويد ، لكان من الواضح سهولة تقليص الصراع بين سعى الفرد وراء اللذة ومطلب المجتمع لتحقيق إنتاجية نافعة « كان فرويد يسميه تسامياً » . إن إصرار المراجعين على التحليل النفسى للشخصية برمتها بدلاً من الحقائق البيولوچية المحضة للحياة الجنسية ، حقق التقليص نفسه للصراع بين الفرد والمجتمع. وبالنسبة لماركيوز ، كان هذا مثالاً آخر لإضفاء الروحانية القمعية على حرية الإنسان وسعادته الذى تميز به الفكر الغربى على وجه العموم . أما فرويد فكان على النقيض ، متفقاً مع الرفض المادى لترجمة الحرمان الجسدى إلى مشكلة أخلاقية أو عقلية .

لقد دفع ماركيوز بأن الفرويديين الجدد زادوا من طمس معالم أبعاد الاغتراب البشرى بتحويل بؤرة اهتمامهم بعيداً عن تأكيد فرويد المقصور تقريبياً على الطفولة المبكرة . وبالنسبة لماركيوز كان تأكيد فرويد على الطفولة المبكرة يبرز الطابع السطحى للفرد والاختلافات المجتمعية التى شدد عليها المراجعون ، فالطفولة هى الفترة التى تشكل المصير الشامل للفرد .

فى واقع الأمر ، فإن تركيز فرويد على الطفولة لم يؤد به إلى التقليل من الفروق الفردية ، ولكنه بكل تأكيد انشغل بالطابع المكبوت حتماً لكل البشر المتحضرين ، فكما عبر ماركيوز :

« وراء كل الفروق وسط الأشكال التاريخية للمجتمع ، رأى فرويد اللاإنسانية الأساسية المشتركة بين هذه الأشكال ، والممارسات القمعية التى ترسخ فى البنية الغريزية نفسها سيطرة الإنسان على الإنسان » .

وهكذا فإن مطلب المراجعين التقدمى فى ظاهره اللازم لتصور ديناميكى عن المجتمع ، وهو مطلب شديد الحساسية إزاء التباينات بين الثقافات ، كان رجعيا فى واقع الأمر . إنه يتجاهل القواسم الكبتية المشتركة التى توحد كل المجتمعات . وفى

الواقع ، إن إصرار المراجعين الأنيق على تأثير « الظروف الاجتماعية » فى تكوين الشخصية كان فى رأى ماركيوز « من الناحية السوسيولوچية والسيكولوچية غير ذى أهمية بدرجة أكبر من إغفال فرويد لهذه الظروف » . إنها تلفت الانتباه إلى الفروق السطحية فى الشخصية التى تحدث نتيجة لتغاير الظروف الاجتماعية ، بينما تتجاهل التأثير الكبتى بشدة لكل الأشكال التاريخية للمجتمع .

وبالمثل فبإنكار غريزة الموت ، سعى المراجعون من جديد إلى تفاؤل مريح ، متجنبين القوة الموجهة النقدية لمفهوم فرويد الذى يكشف عن الرابطة اللاشعورية الخفية التى تربط المقهورين بقاهريهم .

وبعد توضيح أن الفرويديين الجدد متهمون بالميوعة النظرية وبتجريد نظرية فرويد من تأثيرها الانتقادى ، قام ماركيوز بإنهاء نقده بالقول بأن الراديكالية السياسية والاجتماعية لدى المراجعين كانت مضللة تمامًا . وعند مستوى أعمق ، ظلت نظرية الفرويدية الجديدة « كدأبها » ملتزمة بالقيم القمعية فى النظام الرأسمالى .

ويدلل ماركيوز على أنه رغم نزعتهم النقدية إزاء ترتيبات مؤسسية وأنماط سلوكية نوعية فقد استمروا فى احتضان القيم المثالية التى عقلنت الاستغلال والاغتراب اللذين تميزت بهما الرأسمالية .

وكان هذا موضع شجب فى المقام الأول بسبب أنه اتسم من زاوية نظرية بطابع تعسفى – وذلك مثال آخر للرثاثة النظرية عند المراجعين (٩) . فضلاً عن أن المضمون الخاص بأخلاق المراجعة تمثل فى القائمة القديمة الخاصة بفضائل الرأسمالية البروتستانتية : الإنتاجية ، الإنجاز المسئولية ، احترام الزمالة ، القوة الباطنية ، الاستقامة . « إن فروم يبتعث جميع القيم المبجلة المتوارثة الخاصة بالأخلاق المثالية كما لو أن أحداً لم يقم بإثبات سماتها التى تتسم بطابع الانقياد والكبت » . لقد كان النقد الاجتماعى للمراجعين فى التحليل الأخير موجهًا فقط إلى الظواهر السطحية الخاصة باقتصاد السوق ، ومبقيًا على المقدمات الأيديولوچية والسيكولوچية الأساسية الخاصة بالمجتمع دون مساس .

وفى تضاد مع الفرويديين الجدد ، سعى ماركيوز إلى أن يقوم بتفسير راديكالى أصيل لفرويد . فلا هو تجنب الحقائق السيكولوچية التعيسة التى اكتشفها فرويد ولا هو اعتنق أى حل سهل للمشكلات التى فرضتها هذه الحقائق ، وعلى نمط هيجلى حق ، كان تفسير ماركيوز ديالكتيكيا تمامًا . لقد بدأ بقبول افتراضات فرويد السيكولوچية شديدة التطرف والمفرطة فى التشاؤم : الأهمية الفريدة للحياة الجنسية ، والأهمية الأولية للاشعور والكبت ، وأخيراً فرضية غريزة الموت . بل لقد قام وإن لم يكن بشكل متسق ، أو بالمفهوم الذى عناه فرويد ، باستخدام مثل تلك التصورات غير الشائعة كالجريمة الأولية ، التوازى بين النشوء الجمعى والفردى ، والمفهوم الهيدروليكى للطاقة اللبيدية . ومع ذلك فقد تمكن من الوصول إلى نتائج كانت بالفعل أكثر إيجابية مما تخيله المراجعون . إن هذا المفهوم الخاص بالانبثاق الديالكتيكى للتحقق الإنسانى من أعماق الحرمان والكبت هو الذى يضفى على كتاب « إيروس والحضارة » تأثيره الدراماتيكى الخارق ، وهى سمة لم أصادفها بالقدر نفسه سوى فى كتاب « رأس المال » لماركس .

وذكر اسم ماركس مقصود به ما هو أكثر من مقارنة كسول . فلقد كان بجلاء هو البطل غير المعترف به لكتاب « إيروس والحضارة » .

إن عدم ذكره قط لماركس فى الكتاب يعد مأثرة من مآثر خفة اليد . وأنا أظن أن التكتيك الضمنى لكتاب « إيروس والحضارة » هو التوفيق بين النظرية الفرويدية والمقولات الماركسية . ولم تسفر هذه المحاولة عن رد فرويد إلى ماركس ، فلقد شعر ماركيوز بأمانة أن التحليل النفسى أتاح أبعاداً من النقد لم تتنبأ بها النظرية الماركسية .

ولكن عندما يقرأ المرء ويعيد قراءة « إيروس والحضارة » فلابد أن يتأثر بالطريقة المنهجية التى ترجم بها ماركيوز المقولات السيكولوچية الغير تاريخية فى فكر فرويد إلى المقولات التاريخية والسياسية بامتياز للماركسية . إن هذا التركيب من ماركس وفرويد هو على وجه التحديد ما أنتوى تأكيده على مدار الصفحات التالية .

ففى دفاعه عن فرويد أمام نقاده الفرويديين الجدد ، دفع ماركيوز بأن نظرية فرويد نظرية سيكولوچية فى جوهرها وإنها لا تتطلب « توجيهًا سيكولوچيا أو ثقافيا جديداً للكشف عن هذا الجوهر » .

وكان هذا الزعم مضللاً إلى حد ما ، لأن التفسير الجديد الذى قام به ماركيوز لنظرية التحليل النفسى اعتمد فى حقيقة الأمر على إقحام عدة تمايزات سوسيولوچية وتاريخية مهمة . فلقد عنى ماركيوز ضمنيا أن هذه التمايزات لم تقم إلا بغرض دعم الطابع التاريخى فى جوهره لفرضيات فرويد نفسه . على أن تمايزات ماركيوز كان لها تأثير تحويل ما اعتقد أنه كان يمثل ملاحظات غير تاريخية بالمرة - مثل التصور بأن الحضارة كانت دائمًا وحتمًا تتسم بطابع قمعى ، إلى ملاحظات تاريخية ، ومن ثم تمكين ماركيوز من ربط نظرية التحليل النفسى بالافتراضات المسبقة للماركسية .

فأهم مفهومين قام بتطويرهما ماركيوز فى كتاب « إيروس والحضارة » هما فائض الكبت Surplus repression ومبدأ الأداء Performance principle .

وكان المقصود بتصور فائض الكبت إضفاء بعد تاريخى على معادلة فرويد العامة التى تساوى بين الحضارة والكبت . ففائض الكبت يعبر عن القيود الكمية التى فرضت على الحياة الجنسية ، القيود الناتجة عن السيطرة السياسية والاقتصادية . إن هذا التصور ، فى الواقع يربط نظرية فرويد الهيدروليكية عن الطاقة النفسية بتصور رايشى فى جوهره عن المكون الجنسى للسيطرة السياسية والاقتصادية .

إضافة إلى أن مصطلحات ماركيوز تكشف بجلاء عن أن مصطلح فائض الكبت كان الغرض منه مطابقته بمصطلح فائض القيمة لدى ماركس - أى المعيار الكمى للاستغلال البشرى تحت وطأة الرأسمالية .

وعلى حين سلم ماركيوز بأن فرويد كان على صواب فى الكشف عن حد أدنى معين من الكبت كضرورة ملازمة للحضارة ، راح ماركيوز يدفع بأن قدراً كبيراً من الكبت الجنسى كان ضرورة استلزمها الشكل التاريخى المعين للحضارة . وفى الواقع ،

لقد أصر ماركيوز أن النصيب الأكبر من الكبت الجنسى فى الحضارة الحديثة كان يمثل فى حقيقة الأمر فائض كبت ، كبت يعمل فى خدمة السيطرة . وتتمثل الأهمية الحاسمة لتمييز ماركيوز بين الكبت الأساسى وفائض الكبت فى أنها تشق طريقًا للخروج على الأقل عند المستوى النظرى ، من معادلة فرويد التعيسة التى تطابق بين الحضارة والكبت . فالمجتمع الحديث نظريا يمكنه أن يتخلص من طابعه الكبتى دون الارتداد فى الوقت نفسه إلى البربرية والفوضى - دون تفكيك الرابطة الليبيدية وهى الملاط الذى يبقى على تماسك المجتمع .

وقد اجتاز ماركيوز هذه الأرضية النظرية نفسها ، من خلال وجهة نظر كيفية ، بتمييزه بين مبدأ الواقع ومبدأ الأداء . إن تمييز فرويد بين مبدأى التوظيف العقلى ، مبدأ اللذة ومبدأ الواقع يناظر إلى حد ما الفارق بين السلوك غير المكبوت من ناحية والسلوك المكبوت ، المتحضر من ناحية أخرى . ويترتب على ذلك أن مبدأ الواقع هو العنوان الذى انبثقت تحته الحضارة . فقد سلم ماركيوز بصحة تمييز فرويد ، بيد أنه دلل على أنه فى العصر الحديث ، وتحت وطأة السيطرة الرأسمالية ، اتخذ مبدأ الواقع شكلاً معينًا تطلب قدرًا أكبر من الكبت أو على وجه الدقة نمطًا أكثر تنوعًا مما كان ضروريا لضمان استمرار الحضارة فى حد ذاتها . إن مبدأ الأداء كان الاسم الذى أطلقه ماركيوز على الصيغة التاريخية النوعية لمبدأ الواقع .

ومثل فائض الكبت الذى يمكن ربطه بمفهوم ماركس الكمى فى جوهره لفائض القيمة ، كان مبدأ الأداء عنده يتطابق ضمنًا مع التوصيف الكيفى لماركس الخاص بالوجود تحت وطأة الرأسمالية أى فى مفاهيم الاغتراب والتشيؤ « تحت سيطرة مبدأ الأداء ، يتحول كل من الجسد والعقل إلى أدوات للعمل المغترب ، فليس بوسعهما العمل كأدوات من هذا النوع إلا إذا أنكر الحرية الليبيدية الخاصة بالذات - الموضوع التى هى وجود الجسم البشرى والتى يتخذها هدفًا لرغبته فى المحل الأول . ولا ريب فى أن مبدأ الآداء لماركيوز مفهوم أكثر شمولية من مفهومى الاغتراب أو التشيؤ . فلقد تضمن عناصر من الأخلاق البروتستانتية Protestant ethics عند فيبر ، أى « الحاجة

السيكولوچية غير العقلانية ، للأداء والعمل من أجل العمل ذاته » بالإضافة إلى السمات البارزة لتحليل مجتمع الجماهير الحديث « تكتيك التلاعب بالجماهير وتنظيم وقت الفراغ باستخدام وسائل الاتصال والتسلية » . ولكن فى صميم المفهوم هناك تصور ماركس عن تحويل البشر إلى أشياء ، مغتربين عن نواتج عملهم ، وعن عملية العمل نفسها ، وعن زملائهم من البشر .

وقد تم نقل التمييز بين مفهوم الكمية والكيفية إلى تحليل الحياة الجنسية أيضاً . فقلد لاحظت فيما سبق أن ماركيوز أدخل مفهوم فائض الكبت ليشير إلى بعد كمى للكبت الجنسى استلزمته دواعى السيطرة . وكانت حجته فى هذا الصدد مطابقة لحجة رايش . فالتصور الكيفى عن مبدأ الآداء كان متضايفاً مع تحليل كيفى للكبت الجنسى استلزمته السيطرة السياسية والاقتصادية . ومن الواضح هنا أن ماركيوز قد تجاوز رايش . ففى الواقع كان هذا التحليل الكيفى للحياة الجنسية تحت وطأة الرأسمالية هو الذى مثل أكثر اللحظات أصالة فى كتاب ماركيوز .

إن مبدأ الآداء لم يتضمن فحسب كبتًا غير ضرورى يقع على الحياة الجنسية فى ذاتها ، بل كبتًا يقع على نوع معين من الحياة الجنسية يطلق عليه الدوافع الجنسية الثانوية أو الجزئية . لقد دلل فرويد على أن الحياة الجنسية تنشأ فى شهوية جسدية معممة . وبالنسبة للطفل يعد الجسم بأكمله مصدراً للذة الجنسية . على أنه فى الخمس سنوات الأولى من العمر تتركز هذه الشهوية العامة فى أعضاء جسدية معينة أو تنتظم حولها ، الفم ، الشرج ، وفى النهاية الأعضاء التناسلية . وبدا الأمر وكأن فرويد يقصد أن ثمة نوعًا من المنطق البيولوچى يفسر انتقال التنظيمات الجنسية من الشهوية الإيروسية العامة فى الطفولة المبكرة إلى الجنسية التناسلية فى أثناء المراهقة والبلوغ. ولم ينكر ماركيوز الأساس المنطقى البيولوچى الذى تضمنه هذا الانتقال «وفى هذه النقطة كان تحليله أقل راديكالية من تحليل نورمان أو . براون» إلا أنه أصر على أن الانتقال تم تأكيده وإساءة استعماله بواسطة الآداء .

فلقد أدى مبدأ الآداء إلى سحب الطاقة الجنسية من المناطق الإيروسية لما قبل المرحلة التناسلية ، وفى الواقع سحبها من الجسم برمته ودعم الإضفاء التناسلى العام

على الحياة الجنسية . إن سحب الطاقة الجنسية من الجسم يسفر عن اختزال جذرى لقدرة الإنسان على اللذة . وفسر ماركيوز الصلة التاريخية بين « الاستبداد التناسلى » ومبدأ الأداء على نحو فريد ومثير من الاستدلال : أصبح الليبيدو مركزًا فى جزء واحد من الجسد يسمى بالأعضاء التناسلية ، حتى يتسنى ترك بقية الجسد حرًا لاستخدامه كأداة للعمل : « إن التحول المعتاد إلى التناسلية ثم تنظيمه بالطريقة التى تنسحب بها الطاقة الجنسية برمتها من الدوافع الجزئية ومناطقها كى تتوافق مع المتطلبات الخاصة بتنظيم اجتماعى نوعى للوجود الإنسانى » (١٠) .

والنتيجة الواضحة التى يمكن استخلاصها من هذا التحليل لمصير الحياة الجنسية تحت وطأة السيطرة الرأسمالية تتمثل فى أن إعادة الطاقة الجنسية للجسم كله هدف للتحقق البشرى : لقد تاق الجنس البشرى إلى العودة إلى حالة من «الانحراف متعدد الأشكال» **Polymorphous pervesity** والتى يعود فيها الجسم بأكمله من جديد مصدرًا للذة الجنسية . ومن ثم ، انتقد ماركيوز رايش ، وإن كان بطريقة متعاطفة ، على افتراضه بأن هدف السعادة البشرية يكمن فى تكثيف الجنسية التناسلية . فمثل هذا التصور يعد تصورًا رجعيا من الناحية الجنسية بشكل أساسى مما يجعله عرضة لاستغلال سياسى واقتصادى أبعد مدى . فى حين أن الجسد الذى أعيدت إليه الطاقة الجنسية ، الجسد متعدد الانحراف ، هو وحده الذى يقاوم التحول إلى مجرد آداة للعمل . ووفقًا لهذا المسار من الاستدلال ذهب ماركيوز إلى القول بأن الانحراف الجنسى فى الواقع يجب أن ينظر إليه بطريقة مختلفة تمامًا . إنه لم يقم بالدفاع عن الجنسية المثلية بالطريقة العاطفية الأبوية المتعالية التى تبنتها الأيديولوجيا الليبرالية . وبدلاً من ذلك راح يؤكد الوظيفة النقدية التى يؤديها الانحراف الجنسى : فالانحرافات تعبر عن الثورة ضد استعباد الحياة الجنسية لنظام الإنجاب وضد المؤسسات التى تقوم على دعم هذا النظام » . فالانحراف الجنسى كان يمثل بصفة خاصة احتجاجًا على الاستبداد التناسلى ويترتب على ذلك – بمعنى ما – أن الوظيفة الاجتماعية للشخص المثلى الجنسية مشابهة لوظيفة الفيلسوف النقدى . وأنا أجد

شواهد أبعد مدى على محاولة ماركيوز للقيام بتركيب يضم المقولات الماركسية والفرويدية فى إعادة تفسيره لفرضية فرويد عن الجريمة البدائية . لقد صرح دون تحفظ أنه استخدم فرضية فرويد لما لها من قيمة رمزية فحسب ، غير متظاهر بكفاءته فى الموضوعات الأنثروبولوچية . ففى رأى ماركيوز أصبحت الجريمة البدائية أشبه بمجاز تمثيلى رأسمالى . وعلى الرغم من أنه لم يصرح بذلك إلا أنه حول بجلاء الأب البدائى عند فرويد إلى المنظم الرأسمالى ، وعصبة الإخوة إلى البروليتاريا الأوروبية . والنتيجة الأهم لهذا التحوير الخاص بنظرية فرويد تمثلت فى أنه نقل محور الدراما بعيداً عن ثورة الإخوة ، التى ميزت بداية الحضارة بالنسبة لفرويد ، وأرجعها إلى قيام الديكتاتورية الأبوية ، فالحضارة بالنسبة لماركيوز لم تبدأ مع الثورة ضد الاستبداد الأبوى ، بل مع قيام سلطة الأب على أولاده : فكانت هذه هى اللحظة التاريخية التى حل فيها مبدأ الواقع « أو على نحو أدق مبدأ الأداء » محل مبدأ اللذة .

لم ينكر ماركيوز ثورة الإخوة برمتها ، إلا أنها كانت تمثل بالنسبة له رمزاً للثورة البروليتارية التى باءت بالفشل ، وذهب إلى أن الإحساس بالذنب الذى انتاب الإخوة فى أعقاب جريمة القتل لم يكن نتيجة حبهم للأب فحسب ، بل كذلك نتيجة لإحساسهم بأنهم خانوا الثورة باسترجاعهم الاستبداد الأبوى والأخلاقيات الأبوية تحت قناع ديانة الطوطم . إن خطيئة الإخوة كانت الخطيئة التى حملتها البروليتاريا بسبب عدم قدرتها على الوصول بالثورة إلى ذروة النجاح . وهذا التماثل يوحى أيضًا بأن الفشل التاريخى الذى منيت به الثورة البروليتارية كان مسألة سيكولوچية بقدر كونه مسألة سلطة سياسية واقتصادية ، ونظراً لأن البروليتاريا كانت لم تزل تحمل الندوب السيكولوچية للنظام الرأسمالى الأبوى ، فقد راحت تساهم فى إعادة إرساء دعائم السيطرة . حتى إنها استمرت فى أثناء الثورة فى التماهى مع القوة التى كانت تثور عليها .

لقد اتفق ماركيوز مع فرويد فى أن النتيجة الأهم للديكتاتورية البدائية تمثلت فى إقصاء الأبناء عن التمكن الجنسى من الأخوات والأم . وراح يعلن صراحة أن النتيجة

الحتمية لهذا العزل الجنسى تمثلت فى أن الأبناء تحملوا عبء العمل داخل القبيلة البدائية . فبمقتضى إقصائهم عن اللذة الجنسية أصبحوا أحرارًا ليصبوا جام طاقتهم الغريزية فى أنشطة غير ممتعة وإن تكن ضرورية . وهكذا كانت مسألة الكبت الجنسى مرتبطة بوضوح بالخضوع الاقتصادى – ومن ثم بظهور الرأسمالية . بيد أن ماركيوز لم يستطع أن يوضح لنا إن كان الأب أكد سيطرته الاقتصادية بسبب نجاحه فى إقصاء الأبناء عن اللذة القصوى « كما كان رايش يتصور » أم أن الكبت الجنسى كان ناتجًا عن خضوع اقتصادى . ناهيك عن أنه لم يستطيع أن يربط تحليله للجريمة البدائية بتصوره عن كبت الدوافع الجنسية الثانوية .

فالقمع الجنسى الذى بدأه الأب البدائى كان يختص على ما يبدو بالجنسية التناسلية وحدها ، وفى الواقع ، إن إيماء فرويد إلى أن عشيرة الأخ ظلت متماسكة بفضل روابط الجنسية المثلية كان يتضمن أن الدوافع الثانوية وحدها هى التى بقيت بعد الثورة الأبوية . واستطاع ماركيوز بناء على ذلك أن يستخدم فرضية فرويد لإثبات القيود الكمية فقط ، التى فرضتها دواعى السيطرة على الحياة الجنسية ، وليس البعد الكيفى للكبت الذى يعد السمة الأكثر أصالة فى تحليله لمبدأ الآداء .

وأنا أعتقد عند هذه النقطة أنه من الضرورى أن نلاحظ فى التحليل الكلى الخاص بالعلاقات المتبادلة بين الكبت الجنسى والسيطرة السياسية ، أن ماركيوز لم يقم عمليا بذكر الدور الذى تؤديه الأسرة . فحتى الأسرة البدائية اعتبرت تمثيلاً رمزيا للقوى السوسيولوچية . وفى هذاالصدد كما فى تناوله للدوافع الجزئية راح تحليله يحيد بشدة عن تحليل رايش . فبالنسبة لرايش كانت الأسرة ذات النظام الأبوى تمثل الآلية النوعية التى انتقلت خلالها السمات الكبتية فى النظام الاجتماعى إلى الفرد . أما ماركيوز فكان على النقيض ؛ إذ أدرك أن التطور الخاص الذى أحرزته الحضارة الأوروبية والأمريكية فى القرن العشرين قد ألغى الدور الذى تلعبه الأسرة كناقل للكبت . ففى الحضارة ذات النظام الإدارى المفرط إبان خمسينيات القرن العشرين كان المجتمع الكبتى يؤثر مباشرة على الفرد ، لقد تم استبعاد الأب القائم بالكبت بواسطة

البيروقراطية ووسائل الإعلام الجماهيرية .. ومع تراجع الوظيفة الاجتماعية التى تؤديها الأسرة تراجعت فى المقابل الأهمية السيكولوچية لعقدة أوديب . وكانت عقدة أوديب تمثل بالنسبة لفرويد حجر الزاوية فى علم النفس الفردى ، فضلاً عن علم النفس الاجتماعى أيضًا ، فالحضارة تبدأ بإضفاء طابع درامى تاريخى على المثلث الأبدى المؤلف من الأب والأم والطفل . وعلى سبيل التضاد ، نرى أن ماركيوز يكاد لا يذكر قط عقدة أوديب فى كتاب « إيروس والحضارة » ، اللهم إلا لكى ينكر أهميتها (١١) .

ولم يكن ماركيوز يرمى من خلال كتاب « إيروس والحضارة » إلى مجرد الدراسة التشريحية للعلاقة بين السيطرة السياسية والكبت الجنسى - لإكمال تحليل ماركس الكلاسيكى للاستغلال بالرؤى النقدية الخاصة بالتحليل النفسى . وبالمثل لم تكن الرسالة التى أراد توصيلها مجرد استحسان القضاء على الكبت الجنسى ، « أو فائض الكبت الجنسى » فالنغمة السائدة فى « إيروس والحضارة » كانت أكثر إلحاحًا من هذا . إن استمرار وجود الحضارة التى تتسم بالكبت لم يمثل فحسب أفق الكدح المستمر وأيضًا المفرط وغير الممتع ، بل أيضًا التهديد بتدمير الذات . علاوة على أن ماركيوز أحس أن إمكانية إفناء الذات وثيقة الصلة بالكبتية نفسها - أى الكبتية الجنسية - التى تمارسها الحضارة القائمة . كانت هذه هى الملاحظة التى أفضت به إلى مفهوم فرويد عن غريزة الموت .

من الواضح أن غريزة الموت كانت من أقل مفاهيم فرويد رواجًا ، وكان من المسلم به أن الحجة الإكلينيكية عليها واهية جداً . ومع ذلك لابد من الاعتراف بأننى أشارك ماركيوز افتتانه بالفكرة ، فلها من الروعة والغموض الفلسفيين ما يستعصى عن النكران . فنزعة التدمير على ما يبدو وصلت إلى مرحلة نوعية جديدة فى القرن العشرين ، بواسطة الحربين العالميتين والإبادات الجماعية ، وناهيك بالطبع عن كارثة هيروشيما . وأنا أدرك أن ماركيوز شعر بالحاجة إلى وسائل مفهومية تعينه على دراسة العنف البشرى فى القرن العشرين ، وكانت غريزة الموت عند فرويد تفى بهذه الحاجة على نحو نموذجى . كما أن المفهوم بدوره لاقى هوى فى نفس ماركيوز نظراً لولعه

بالتجريدات الطموحة - رواسب الهيجلية لديه - وإحساسه بالحنق والهلع أمام الأحداث التاريخية التى رأها تحدث واضحة نصب عينيه .

وفى الفصل الأول من « إيروس والحضارة » قام ماركيوز بعرض نتائج مواجهته مع نظرية فرويد للغرائز . وكان التحليل بارعًا ، إلا أن النتائج لم تكن حاسمة على نحو يثير الاهتمام .

فقد أكد ماركيوز على نحو صائب ميل فرويد للمفاهيم الثنائية وقام بوصف العملية النظرية التى أفسحت من خلالها ثنائية فرويد الأولى الخاصة بالحب والجوع المجال للثنائية الأخيرة الخاصة بإيروس وثاناتوس ، الحياة الجنسية والموت . على أن أكثر الجوانب تأثيراً فى تحليل ماركيوز يتمثل فى الطريقة التى أماط بها اللثام عن الطبيعة المتناقضة لثنائية فرويد الأخيرة . فقد لاحظ أن النزوع النكوصى مشترك بين الغريزتين كلتيهما : الإيروسية والتدميرية ، وحقيقة أن إيروس يسعى إلى خفض مستوى الطاقة النفسية « اللذة الجنسية القصوى للأورجازم هى فى الواقع نتيجة إطلاق مفاجئ للطاقة الليبيدية المكبوتة » ، بينما يكافح ثاناتوس للعودة إلى سكينة وسكون العالم اللاعضوى . وبالتالى كانت ثنائية إيروس وثاناتوس تهدد على الدوام بالعودة إلى « حالة الموت الواحدية » . إن هذا التصور عن الوحدة الأساسية للغرائز راق لماركيوز المعادى المزمن لمذهب الثنائية . ومع ذلك راح يشدد فى نهاية التحليل على أنه برغم هذا النزوع الواحدى ، ظل فرويد يؤكد على التناحر الجوهرى بين الغريزتين .

إن أولية مبدأ النيرفانا ، نقطة الالتقاء المروعة بين اللذة والموت تتفكك بمجرد أن تتأسس ، ولا يهم مدى شمول القصور الذاتى النكوصى للحياة العضوية ، فالغرائز تكافح لتحقيق غايتها بأساليب مختلفة اختلافا أساسيا . إن الفارق مكافئ لفارق دعم أو تدمير الحياة . وانطلاقًا من الطبيعة المشتركة للحياة الغريزية تتطور غريزتان متناحرتان .

وقد اختار ماركيوز أن يقف فى صف النزعات الثنائية لفرويد نظرًا لما تعنيه له من حجة ، فاختلف بشدة عن نورمان أو . براون . علاوة على أن هذا الخيار فى رأيى بعيد عن سماته المميزة وربما لا ينسجم مع تحيزاته الفلسفية الراسخة منذ أمد طويل .

لقد تبنى ماركيوز ثنائية فرويد الغريزية حتى يتسنى له التدليل على أن مستقبل البشرية يعتمد على قدرة الإنسان على عكس الاتجاه الكابت فى جوهره للحضارة الحديثة . لقد رأى فى الحضارة صراعًا ديالكتيكيا بين قوى الحب والموت ، حيث لا يمكن أن تتأكد هزيمة ثاناتوس إلا من خلال تحرير إيروس . لقد تبنى ماركيوز المفهوم الهيدروليكى أو الاقتصادى لفرويد عن الطاقة النفسية - بشكل غير معتاد نوعًا ، لكى يتسنى له الدفع بأن ثمة تفاعلاً كميا بين الطاقات الليبيدية والتدميرية فى ارتقاء الحضارة . فالطاقة التدميرية لا يمكن أن تعلن عن نفسها إلا فى « مجال » يتيحه لها انخفاض الطاقة الليبيدية. فحتى يتسنى لطاقة التدمير أن تنمحى أو تحجب، كان من الضرورى ألا يضعف هذا الليبيدو أو لا ينصرف إلى أشكال التسامى المتنوعة . مثل العمل . وفقط عندما يظل الليبيدو قويا دون تسام - وذلك عندما تنطلق الحياة الجنسية انطلاقًا حرًا ، بكلا المفهومين : الكمى ، الخاص بحياة جنسية أكثر كثافة ، والكيفى الخاص بحياة جنسية متعددة الأشكال وأكثر تنوعًا يمكن لنزعة التدمير أن تنحصر عند حد أدنى . وقد أطلق ماركيوز على الاقتصاد الليبدى «ديالكتيك الحضارة » Dialictic of civilizetion وأصبح شغله الشاغل فى « إيروس والحضارة » أن يكشف أنه فى ظل هذه الحضارة ، تحت رعاية مبدأ الآداء ، كان إيروس فى واقع الأمر يختنق ، وكانت ، أى الحضارة بالتالى عاقدة العزم على تدمير نفسها .

ومن الأهمية بمكان ملاحظة أن تحليل ماركيوز « لدياليكتيك الحضارة » اختلف كثيرًا عن ذلك التحليل الذى اقترحه فرويد فى أطروحة الحضارة ومساوئها . فثمة نصوص فى كتابات فرويد كانت تتضمن العملية النفسية التى لخصها ماركيوز ولكن فى معظم الأجزاء تباعد تحليل فرويد بحدة عن تحليل ماركيوز فعند فرويد كان تناحر إيروس وثاناتوس يتضمن أن كبح الطاقة التدميرية لا يعتمد على تحرير إيروس ، بل على كبته . فالقوة الوحيدة التى يمكنها معادلة عداء الإنسان لأخيه الإنسان هى الحب .

ولكن ليس المقصود أن الحب الجنسى غير المكبوت هو الذى يحد من طاقات الإنسان التدميرية ، بل بالأحرى عكسه : الحب المكبوت أو (ذو الهدف المحظور) أو المتسامى - وباختصار (الوجدان) . إن الطاقة الليبيدية التى تتخلق بها هذه الروابط العاطفية قد جرى سحبها من ساحة الجنسية الظاهرة . ويترتب على ذلك بالنسبة لفرويد أن تقليص النزعة التدميرية ، الذى جعل الحضارة ممكنة لا يتضمن فى المقام الأول الإباحية الجنسية ، بل القيود الجنسية . وبالتالى ، فإن حجة ماركيوز القائلة بأن الحياة الجنسية المكبوتة وحدها هى التى بوسعها أن تواجه قوة النزعة التدميرية يتناقض مع تحليل فرويد للديناميات الليبيدية الخاصة بالحضارة .

كذلك بدا أن ماركيوز أساء تفسير ملاحظات فرويد بخصوص الشعور المتزايد بالإثم ، الذى يصاحب تقدم الحضارة . لقد سوى بين هذا الإحساس بالذنب وبين مفهومه الخاص عن التدميرية المتزايدة . بيد أنه بالنسبة لفرويد كان الإثم يمثل النقيضة الاقتصادية للتدميرية . فالإنسان العصرى أحس بالذنب تحديداً لأنه لم يكن قادراً على التدمير . وبعبارة اقتصادية كان الإثم يمثل الشكل الجديد الذى تتخذه التدميرية عندما تسلب القدرة على الظهور فى عالم العلاقات الشخصية المتبادلة . إنها تمثل تجليًا داخليا عن ثاناتوس حيث الطاقات التدميرية التى كانت موجهة بشكل طبيعى ضد أناس آخرين كانت فى حقيقة الأمر موجهة ضد الأنا الخاص بالمرء . ولا أريد أن يفهم ضمنيا من هذه المقارنة أننى أشعر أن فرويد كان على صواب وماركيوز على خطأ فى تحليلاتهما الخاصة (لدياليكتيك الحضارة) ولكننى أريد فقط أن أشير إلى أن ماركيوز لم يعترف صراحةً بالطريقة التى اختلف بها تحليله عن تحليل فرويد .

(٦)

تضمن « إيروس والحضارة » ما هو أكثر من مجرد تحليل للمأزق الجنسى والسياسى الذى يجد إنسان العصر الحديث نفسه فيه . كما كان بدوره كتاب نبوءات ، يرسم بشكل عام الحدود الخاصة بحضارة غير قمعية والوسائل الفكرية والعملية التى

يمكن أن يتم بها تحقيق مثل هذه الحضارة . فقد دافع ماركيوز عن إمكانية حضارة غير قمعية على جبهتين ، الأولى نظرية والأخرى تاريخية . فانطلاقًا من الناحية التاريخية حاول أن يتعرف على بعض الاتجاهات فى تطور الحضارة المعاصرة التى سارت فى الاتجاه نحو نظام لا يتسم بالكبت ، أو هيأت الظروف التاريخية اللازمة لمثل هذا النظام . وعلى المستوى النظرى ، حاول إثبات كيف أن المنطق الداخلى فى فكر فرويد ، كذلك فى فكر العديد من منظرى القرنين التاسع عشر والعشرين الأساسيين ، كان يقترح مخرجًا من مأزق الكبت .

وعلى نحو مميز له اهتم ماركيوز بصفة خاصة بالاتجاهات التاريخية التى تمهد لحضارة غير قمعية أكثر بكثير مما اهتم بمسألة إثبات صحتها النظرية . وفى الواقع ، كان المكون التاريخى لحجته بسيطًا وصريحًا تمامًا إذ راح يدفع بأن تطور التكنولوچيا ألغى بشكل جوهرى الحاجة للعمل المغترب ، وأن الأتمته جعلتنا قاب قوسين أو أدنى من النقطة التى يمكن أن يتم عندها الاستغناء عن العمل بالمرة . فإذا كان الجهاز الاقتصادى يدعم نفسه بنفسه تمامًا فلن تعود هناك حاجة تكنيكية إلى ذلك النوع من الكبت الجنسى الذى ترافق مع ظهور الرأسمالية العصرية . إن أجساد البشر يمكنها من جديد أن تصبح أعضاء للذة بدلاً من أعضاء للكدح وأن تعود الطاقة الجنسية إلى سائر الجسد وسوف تنشط من جديد الطاقات اللبييدية لدى الجنس البشرى وتؤكد الانتصار النهائى لإيروس على ثاناتوس . وسوف تنتهى بدورها الإمكانية الكبيرة فى تدمير الذات . بإيجاز لقد دفع ماركيوز بأن مبدأ الأداء قد هيأ الظروف التاريخية اللازمة لإلغائه .

لا أريد أن يفهم من حديثى أن تناول ماركيوز للاتجاهات التاريخية التى تؤدى إلى مجتمع غير قمعى كان روتينيا بأية حال . ففى الكتابات الأخيرة ولا سيما «إنسان البعد الواحد» ، راح يكرس اهتمامًا متزايداً بهذا الموضوع بيد أننى أريد أن أؤكد أن «إيروس والحضارة» كان فى مجمله كتابًا نظريا ، ينتقل على مستوى عال من التجريد، كذلك كان التناول الخاص بمادته التاريخية مصبوبًا فى لغة مقولات فلسفية ، كما أن

القضايا النظرية تم تناولها على نحو شديد الجدية . ويبدو أن ماركيوز كان يقصد أن مجرد وضع مفاهيم تجسد إمكانية تاريخية بعينها (مثل إمكانية حضارة غير قمعية) يمثل أكثر من نصف المعركة . إن الحقيقة البسيطة التى مفادها أن كتابات هيجل وماركس وفرويد وآخرين تضمنت مثل هذه الإدانات الشديدة للنظام القائم ، كذلك فإن حججه القوية دفاعًا عن مجتمع لا يتسم بالكبت ، جعلت ماركيوز يتحدث كما لو أن النظام الجديد قد أصبح حقيقة واقعية .

كانت النظريات دائمًا (تقترح) و (ترمز) و (تتصور) و (تتخيل) و (تشير إلى) و (تدل على) الحضارة غير القمعية ، تلك التى على وشك الهبوط علينا من السماء . وبعبارة أخرى ، إن كتابات ماركيوز كثيرًا ما أشارت إلى أن الإمكانية كانت على أهبة أن تتحول إلى حقيقة نظرًا للإدانات والوعود النظرية المختلفة التى تضمنتها كتابات هيجل وفرويد وشيلر ونيتشه ونقاد آخرين .

لقد قدمت حتى الآن القضايا الأساسية الخاصة بإعادة تفسير ماركيوز النقدى للنظرية الفرويدية . وعن طريق التمييز بين الكبت وفائض الكبت ، بين مبدأ الواقع ومبدأ الأداء ، تمكن ماركيوز من توضيح أن معادلة فرويد الحضارة بالكبت ناقصة . وهكذا قام بتحرير الميول النقدية فى فكر فرويد من أغلالها التشاؤمية والغير تاريخية ، فبزغ فرويد باعتباره المبشر العظيم فى القرن العشرين بحضارة غير قمعية . ولم تستطع حتى غريزة الموت لفرويد أن تثلم تفاؤل ماركيوز ، نظرًا لأنه قد أظهر أن العدوان يمكن أن يتم كبحه من خلال إطلاق الطاقات الإيروسية . ولم يتبق سوى إسقاط حجر العثرة الأخير ، أى نظرية التسامى لفرويد . لقد اقترحت هذه النظرية أن الحضارة بمعنى الوجود الجماعى للإنسان فى حد ذاته وبمعنى سلسلة المشاريع الاقتصادية والسياسية والثقافية ، قامت على كبت الحياة الجنسية . ووفقًا لفرويد فإن الروابط الوجدانية التى تربط البشر بعضهم ببعض ، كانت تتطلب انتقاصًا من الحياة الإيروسية ، كما أن (المنجز) الحضارى لم يكن فى واقع الأمر سوى طاقة جنسية متسامية .

وبصفته مؤيدًا للحضارة الغير قمعية ، اضطر ماركيوز بناء عليه أن يتقبل التضمينات التشاؤمية فى نظرية التسامى .

لقد تناول ماركيوز قضية التسامى باعتبارها مشكلة العمل فى واقع الأمر . فالكدح الجسدى والعقلى كان بمثابة التجلى الرئيسى للمشروع الحضارى . ومن ثم إذا تسنى للمرء أن يسوى التناحر بين الحياة الجنسية والعمل ، ربما يستطيع أن يتفادى النتيجة التعيسة التى مؤداها أن الحضارة تتضمن بالضرورة إضعافًا بالغًا للحياة الجنسية . وقد حاول ماركيوز اقتراح مثل هذه التسوية أولاً عن طريق الدفع بأن الأتمتة تقلل كثيراً من مقدار الطاقة اللازمة للعمل ، وثانيًا عن طريق توضيح إمكانية ما اصطلح على تسميته بـ (تسام غير قمعى) . وأنا أعتقد أن الحجة التى تتعلق بالأتمتة منسجمة تمام الانسجام مع مبادئ التحليل النفسى . لقد تخيل ماركيوز إمكانية حدوث تقليص جذرى ليوم العمل عندما يتم تنظيم الإنتاج والتوزيع (بحيث يكون أقل وقت مخصصاً للقيام بكل الضروريات المتاحة لجميع أفراد المجتمع) . لقد سلم بأن مثل هذا التقليص ليوم العمل سوف يتضمن (تناقصًا كبيراً فى مستوى المعيشة السائد هذه الأيام فى أكثر الشعوب الصناعية تقدمًا) . بيد أنه لاحظ أن هذا التناقص مرغوب بذاته وفى ذاته ، على اعتبار أن الطلب على السيارات وأجهزة التليفزيون والطائرات تمثل تجليًا لوفرة كابتة . كما أن التقليص الشديد فى الوقت والطاقة المخصصين للعمل سوف يسمح بتعبير إيروسى أشد كثافة وأكثر تنوعًا . ولكن مفهوم ماركيوز المتمم لتسام ليس كبتًا لا يتلاءم جيداً مع المفهوم الاقتصادى للطاقة النفسية الذى كان على استعداد لقبوله فى تحليله لدياليكتيك الحضارة . وواضح تماماً أن ماركيوز اختار أن يتبنى أو ينبذ الاستعارة الهيدروليكية ، حسب ما تتلاءم مع أغراض حجته . لقد أقام حجته من أجل تسام ليس قمعيا على افتراض أن النظام الإيروسى الجديد سوف يمثل هذا التحول الكبير عن عالم مبدأ الأداء إلى حد أن يتخذ العمل نفسه طابعًا جديداً ، وكان أمله أن علاقات العمل فى النظام الجديد تتخذ طابع علاقات لعب ، بل وقد اقترح أن يصبح العمل شكلاً من أشكال الانطلاق الإيروسى . « (إذا صوحب العمل بإعادة تنشيط الإيروسية المتعددة الأشكال لمرحلة ما قبل التناسلية ، سوف يتجه نحو أن يصبح مشبعًا مرضياً فى حد ذاته ودون فقد مضمونه كعمل) » . ومن الصعب تخيل كيف يتسنى للعمل أن يكون أى شىء غير العمل

- أى تسامياً - حتى إذا كان ذلك فى ظل نظام غير قمعى ، وأعتقد أن ماركيوز كان يقف على أرضية أكثر رسوخاً عندما أكد إمكانية تخفيض ساعات العمل ، مما سوف يتيح للبشر الحرية فى تخصيص عدد إضافى من الساعات لمساعى الشبق واللعب .

إن نظرية فرويد هى التى اقترحت صراحة أكثر من غيرها إمكانية تنظيم لبيدى للمجتمع . على أن نظرية فرويد لم تكن سوى واحدة وإن كانت الأهم - من بين العديد من فلسفات النقدية - كما اعتقد ماركيوز - التى فتحت آفاق نظام لا يتسم بالكبت . وأريد أن أذكر بإيجاز مناقشته للعديد من المنظرين الآخرين ولا سيما نيتشه وفورييه وشيلر ، الذين اعتبرهم مبشرين بمثل هذا النظام .

وبلغة أطروحة « إيروس والحضارة » كان تناول ماركيوز لهؤلاء المنظرين فى حقيقة الأمر مقصوراً به إضفاء مزيد من السلطة على التصور الخاص بحضارة غير قمعية . بيد أنه من خلال وجهة نظر المؤرخ التاريخى الأكثر حيادية ، يمكن أن يعد تحليله بمثابة استكشاف مبتكر للقضايا الإيروسية أو الفرويدية فى فكر ثلاثة من طليعة مفكرى القرن التاسع عشر . لقد دفع فى واقع الأمر بأن التحليل النفسى يمثل امتداداً لتقليد شديد الرسوخ فى الفكر الأوروبى ، بغض النظر عما إذا كان فرويد قد تأثر أو لم يتأثر بشكل مباشر بهذا التقليد . ولم يكن من العسير على ماركيوز أن يميز نغمة من الاحتجاج الجنسى عند نيتشه أو فورييه . ففى نقد نيتشه للنزعة العقلانية الغربية ، وإصراره على البهجة (Lust الألمانية تعنى البهجة والرغبة) والاستمتاع باعتبارهما المعيار الوحيد للتحقق ، وتحليله لسوء الطوية الذى ينجم عن إنكار غرائز الحياة ، اكتشف ماركيوز (موقفاً إيروسياً من الوجود) . وبالمثل راح يدفع بأن نوع الاشتراكية اليوتوبية الخاص الذى تبناه فورييه قام على مفهوم واضح لتبادل الاعتماد بين الحرية السياسية والجنسية . لقد وجد ماركيوز أيضاً لدى فورييه تصوراً عن تحويل العمل إلى متعة (العمل الجذاب Travail attray ant) راح يطابق بينه وبين مفهومه الخاص عن تسام لا يتسم بالكبت (١٢) . وكانت الطريقة التى حول بها ماركيوز شيلر إلى مؤيد الإطلاق الجنسى أكثر إثارة للاهتمام وأكثر براعة ، إذ دفع بأن مفهوم

شيلر عن التربية الجمالية يؤكد على الطابع اللعوب المتسم بالدفعة النابضة والشبق للموقف الجمالى الذى سوف يعمل على تحويل النظام السياسى القمعى إلى نظام قوامه الحرية والتحقق الغريزى . إن مفهوم شيلر الحسى عن العقل يمثل انتقاداً (لعقل السيطرة) الذى فرض سطوته على الفلسفة الغربية ردحًا طويلاً من الزمن . وفى الواقع ، لقد أعاد ماركيوز النظر فى الثورة الفكرية الألمانية فى باكورة القرن التاسع عشر ، ووجد أن شيلر وليس هيجل كان يمثل الروح النقدية الحقة للحركة . كما جسدت النزعة الجمالية الإيروسية لدى شيلر المفهوم النقدى للفن الذى أوضحه ماركيوز من قبل فى ثلاثينيات القرن العشرين . إن « إيروس والحضارة » راح يتتبع هذه القضية من خلال تحليل نماذج أدبية أصلية معينة عملت على تقويض النزعة الجنسية التى تتسم بطابع الكبت من جانب النظام القائم . لقد أكد ماركيوز بصفة خاصة على الأسطورتين الأورفيوسية والنرجسية فى الثقافة اليونانية ، وعارضهما بأسطورة برمثيوس (البطل الذى يمثل النموذج الأصلى لمبدأ الأداء) باعتبارهما صوراً للتحقق الإيروسى والتحرير السياسى . لقد أخفق كل من أورفيوس ونرجس أن يصبحا بطلين ثقافيين للعالم الغربى تحديداً لأنهما رفضا قبول قيود مبدأ الواقع . لقد كان أورفيوس (الصوت الذى يغنى لا الصوت الذى يصدر الأوامر) ، كما تحول نرجس عن عالم الإنتاج إلى التأمل الشهوانى فى جسده الخاص . لقد كان كلاهما يمثل تجسيداً كلاسيكيا للوظيفة النقدية الخاصة بالفن ، وعدم الرغبة فى قبول أنواع الحرمان الجنسى والكدح القهرى الذى صاحب تقدم الحضارة .

ونادراً ما كان « إيروس والحضارة » يهبط إلى مستوى التكتيكات . فلم يدرس ماركيوز كيفية تحقيق النظام اللاكبتى إلا فى بضع فقرات متفرقة . وكرجل تكتيك فإن الفيلسوف الجسور التأكيدى عادة تحول إلى فيلسوف مراوغ ومتحفظ . لقد لعب بالتصور الأفلاطونى الذى يرى أن النظام الجديد ربما يبادر بما يسميه بديكتاتورية المستنيرين ، غير أن إحساسه بالواقعية والتزاماته الديمقراطية اضطرته إلى التخلى عن هذه الفكرة فور طرحها (صفحة ٢٢٥ من الكتاب) .

وفى الصفحات الأخيرة من الكتاب تحدث ماركيوز عن الوظيفة المحررة للذاكرة ، البحث عن الزمن الضائع Recherche du temps perdu (عنوان رواية بروست) الذى سوى بينه وبين مفهوم فرويد عن عودة المكبوت . لقد أمل على ما يبدو أن هذه الذاكرة ربما تعمل كأداة تكتيكية لتحقيق النظام غير القمعى . وكما كان الأمر مع إيمائه إلى طليعة مستنيرة سرعان ما راح يسلم بأن الذاكرة وحدها ليست كافية (إن التذكر لا يعتبر سلاحًا حقيقيا إذا لم يترجم إلى فعل تاريخى) . وفى التحليل النهائى لم يقدم ماركيوز برنامجًا تكتيكيا واضحًا للثورة الجنسية . فهو ليس لينين ولم يشارك فى الواقع مواهب رايش كناشط سياسى وجنسى . وفي النهاية ظل « إيروس والحضارة » عملاً نظريا ، بيد أنه على المستوى الذى اختاره لخطابه أشعر أنه يمثل عملاً فى التحليل النقدى شديد القوة .

(٧)

ذكرت فى مستهل هذا الفصل أن « إيروس والحضارة » يشترك فى الكثير مع انتقاد فرويدى آخر للحضارة الحديثة ، أطروحة نورمان أو . براون Norman O-Brown. « الحياة فى مواجهة الموت » Life against Death فكثيراً ما قورن هذان العملان كلاهما بالآخر ، وكانا فى الواقع متشابهين بدرجة لافتة . ليس فقط فى وجهة النظر العامة التى تبنياها ، بل كذلك فى التصورات الفرويدية الخاصة التى انتقادها كل منهما موضوعًا لتحليله . على أننى آثرت فيما يلى أن أؤكد على التباينات المهمة التى تفصل بين براون وماركيوز ، وقد لجأت إلى ذلك بغية تأكيد نقاط القوة فى «إيروس والحضارة» .

إن كتاب « الحياة فى مواجهة الموت » يعد بلاريب كتابًا قوى التأثير . لقد اهتدى براون إلى التحليل النفسى عن طريق الأدب والكلاسيكيات ، وليس عن طريق الفلسفة والنظرية السياسية . ومن ثم كان على « الحياة فى مواجهة الموت » أن يكون أكثر أناقة

فى أسلوبه من « إيروس والحضارة » ، كما أن براون بدوره استطاع أن يوظف المصادر الأدبية بفعالية أكثر من ماركيوز ، (الذى لم يكن سوقيا ثقافيا) . وهناك أيضًا تيار صوفى قوى للتكوين الفكرى لبراون لا يوجد إطلاقًا لدى ماركيوز ، ناهيك عن أن « الحياة فى مواجهة الموت » نهل بفعالية من بعض القضايا الثورية فى الفكر الدينى الغربى ، ولا سيما من نزعة التصوف الجسدى لجاكوب بويمه Jakob Bohme ، وويليم بليك Willian Blake . علاوة عل أن براون إلى حد ما اكتشف التضمينات الراديكالية فى التحليل النفسى بطريقة دقيقة ومدروسة أكثر من ماركيوز . لقد صرح فى مقدمته لكتاب « الحياة فى مواجهة الموت » أنه لم يتردد (فى تتبع أفكار جديدة إلى نتائجها النهائية المجنونة ، مدركًا أن فرويد هو الآخر كان يبدو مجنونًا) . ومن وجهة نظر سيكولوچية كان تحليله أكثر راديكالية بطريقة متماسكة من تحليل ماركيوز . ولكن إذا كان براون مغامرًا فى التحليل النفسى أكثر من ماركيوز فإنه فى الوقت نفسه كان أكثر جبنًا على الجانب السياسى . وفى الواقع ، لقد خلصت إلى النتيجة التى مفادها أن « إيروس والحضارة » أطروحة تحليلية أكثر إقناعًا من « الحياة فى مواجهة الموت » تحديداً لأن ماركيوز نجح ، بينما أخفق براون فى تحويل نظرية التحليل النفسى إلى مقولات تاريخية وسياسية . لقد تمكن ماركيوز دون غيره من الجمع بين التراث الفرويدى والنقد الثورى التاريخى لماركس .

أما عناصر التشابه بين براون وماركيوز فواضحة من الوهلة الأولى . فكما كان الحال مع ماركيوز شرع براون فى إيضاح أن التضمينات الأساسية للتحليل النفسى اتسمت بطابع نقدى أكثر من محافظ . وبالمثل ، رأى أن عظمة فرويد تتجلى فى تحليله ما بعد التاريخى (التاريخى الشارح) الطموح (للعصاب العام للجنس البشرى) . كذلك راح براون شأنه شأن ماركيوز يدفع بأن إنسان العصر الحديث أصابه المرض بسبب أعباء الكبت الجنسى والعدوان العشوائى ، وحاول إماطة اللثام عن النزوع الخفى فى التحليل النفسى الذى يقترح مخرجًا من إشكالية التعاسة التى تخيم بظلالها على العصر - للكشف عن وعد بحضارة غير قمعية . وأهم من ذلك أن براون تتبع

المسلك الديالكتيكى نفسه الذى تبناه ماركيوز ، مستهلاً تحليله بقبول تام لافتراضات فرويد السيكولوچية الأكثر راديكالية والأكثر إحباطًا ، الدور البارز للحياة الجنسية ، والحقيقة التى يصعب تحويرها لغريزة الموت ، على أنه عند هذه النقطة تنتهى عناصر التشابه ، وفى حقيقة الأمر إن براون قدم تحليلاً فرديا حصيفًا لمشكلات الحياة الجنسية والموت ، وحلا فريداً على حد سواء لتلك المشكلات .

ومثل ماركيوز أكد براون بطريقة خلابة التناقض فى أساس ثنائية فرويد الغريزية الأخيرة . إن غريزتى إيروس والموت تظهران كمبدأين سيكولوچيين متعارضين يهددان على الدوام بتلاشى أحدهما فى الآخر . بيد أنه فى الوقت الذى فضل ماركيوز أن يؤكد فيه على الطبيعة المتناقضة للغريزتين ، آثر براون بوعى ذاتى أن يؤكد على وحدتهما فى الأساس . وقد لجأ إلى ذلك لأن هذا التكتيك كان يتيح طريقًا لتفادى نتيجة فرويد التعيسة التى مؤداها أن العدوان أو النزعة التدميرية أمر لا مناص منه . ويمكن للمرء أن يغفل بسهولة كما لاحظ براون أن فرويد فى واقع الأمر لم يعتبر العدوان حقيقة سيكولوچية أساسية . فالعدوان يمثل بالأحرى تجليًا ثانويا لقوة غريزية أكثر جوهرية ، هى غريزة الموت . لقد كان العدوان هو التعبير الخارجى عن دافع موجه بشكل أساسى ضد الذات ، أى الرغبة فى الموت أو تدمير الذات . وقد أصبح العدوان مشكلة لأن إيروس لا يستطيع أن يقوم بمشروعه الخاص بخلق الحياة إلا عندما يتم إحباط غريزة الموت فى مشروعها الأصلى . ولكى يمكن للناس أن يعيشوا « ويحبوا » ، كانوا مضطرين لا محالة إلى التدمير ، لتوجيه طاقات غريزة التدمير بعيداً عن أنفسهم إلى رفاقهم من البشر .

على أن براون دفع بأن فرويد كان مخطئًا فى هذا التحليل الخاص بديناميات الحياة والموت . وقذ تضمن اكتشاف فرويد الخاص للهوية الأساسية لكلا الغريزتين ، واتحادهما الأولى ، أنه لم يكن هناك تناحر ضرورى بين إيروس وثاناتوس . فعند مستوى أعمق من الحياة النفسية ، كانت الغريزتان تتواجدان معًا فى انسجام . وبناء عليه يمكن القول بأن العدوان لم يكن النتاج الجانبى الحتمى للحياة . وغريزة الموت

ما كانت فى حاجة لأن تتخذ مظهرًا خارجيا لنزعة تدميرية إذا استطاع البشر أن يستردوا الانسجام الأصلى غير المتمايز للموت والحياة . وشعر بروان بأن البشر يستطيعون احتواء الموت فى الحياة . وراح يدعو إلى وضع حد « لكبت الموت » أو الهروب من الموت وهو الذى يبقى على العدوان ، وبإيجاز ، كان على البشر تعلم كيف يموتون ، وذلك يعنى بلغة سيكولوچية أكثر عيانية تعلم كيف يتقدمون فى العمر .

وكانت هذه أطروحة جريئة فى التحليل . وباعتبارها حلا لمشكلة العدوان ، كانت على مبعدة سنوات ضوئية من ذلك التحليل الذى اقترحه ماركيوز . لقد آثر ماركيوز بالطبع أن يأخذ ثنائية فرويد على محمل الجد . مما أدى به إلى صياغة مشكلة العدوان انطلاقًا من الصراع السيكولوچى والتاريخى بين قوى الحياة وقوى الموت . وفى استعانته بتفسيره الخاص للطرح الهيدروليكى ، راح يتصور الانتصار على العدوان الناتج عن تراكم كبير للطاقة الإيروسية التى سوف تنطلق فى حضارة غير قمعية . وهذا التطور يمثل بالتالى مسألة سياسية واقتصادية ، مسألة تحرير إيروس من أغلال عمل كابت لم يكن ضروريا . وعلى سبيل التعارض ، تضمن حل براون لمشكلة العدوان دينامية غريزية أخرى ، تؤكد لا على التناحر الغريزى ، بل على مصالحة غريزية بالإضافة إلى أن حل براون اتسم بطابع سيكولوچى بحت ، إذ يعد بمثابة موقف جديد تجاه الموت ، ولا يستدعى بالضرورة أى ثورة سياسية أو اقتصادية . يمكن استنتاج مقارنة مشابهة بين ماركيوز وبراون من تناولهما للجنسية .

ومن الممكن استخلاص تضاد مماثل بين ماركيوز وبراون من تناولهما للحياة الجنسية . وإن المرء يدهش للوهلة الأولى من التشابه الملحوظ فى تحليليهما للكبت الجنسى . لقد انتقد براون رايش كما انتقده ماركيوز على خطئه فى وصف مشكلة الكبت الجنسى باعتبارها مشكلة الحياة الجنسية التناسلية . فالإنسان لم يَتُق إلى أورجازمات أكثر وأفضل ، بل بالأحرى إلى الحياة الجنسية الفوضوية والشاملة التى تميزت بها الطفولة المبكرة . فأى حضارة غير قمعية حقا هى حضارة سوف يسمح فيها بأن تتخذ الحياة الجنسية من جديد شكلها المتعدد « والمنحرف » . على أن براون

فسر الانحراف متعدد الأشكال بطريقة أكثر راديكالية بكثير (وفى رايى أكثر تماسكًا) مما فعل ماركيوز . وفى الوقت ذاته لم يستطع أن يقدم التفسير التاريخى والاقتصادى الذى يبرر قيام الاستبداد التناسلى الذى يجده المرء فى « إيروس والحضارة » . وهكذا نجد حجته من جديد سيكولوچية بحتة .

لقد أدرك براون أنه إذا كانت الحياة الجنسية غير المتمايزة تمثل المعيار الأساسى للسعادة البشرية ، فإن أى شكل من أشكال التنظيم الجنسى سيتسم فعلاً بالكبت . وعلى وجه العموم ، لم يتذمر ماركيوز إلا من الاستبداد الخاص بالتناسلية الجنسية ، مقترحًا أن التنظيمات الليبيدية ما قبل التناسلية كان يجب أن يعاد تنشيطها من خلال حضارة غير قمعية . بيد أن براون أكد أن التنظيمات ما قبل التناسلية كانت استبدادية شأنها شأن جنسية البالغين . إن التنظيم المبكر للطاقة اللبيدية فى زملة أعراض فمية وشرجية وقضيبية كان غريبًا على الإيروسية غير المتمايزة للطفولة المبكرة غرابة الاستبداد الأخير الخاص بالتناسلية ، وبالتالى لم يكن براون راغبًا فى قبول وصف ماركيوز للشخص المنحرف جنسيًا بأنه رسول للانحراف متعدد الأشكال . « إن الانحرافات الجنسية فى سن النضج مثلها مثل الجنسية السوية فى سن النضج ، عبارة عن استبدادات جيدة التنظيم ، فهى أيضًا تمثل تركيزًا مفرطًا على إحدى الإمكانيات الإيروسية العديدة الموجودة فى الجسم البشرى » . وفى الحضارة اللاكابتة بحق سوف تصبح الحياة الجنسية غير متمايزة بالمرة . ولا يعنى هذا فقط أن جميع أجزاء الجسم سوف تشارك على حد سواء فى إطلاق سراح الطاقة الليبدية ، بل كذلك سيتضاءل التمييز بين الذكر والأنثى ليصبح بلا أهمية . وبالتالى عرج براون على موضوعة الخنوثة فى كتابات جيزا روهايم (حيث أعجب بها براون واشتشهد بفقرات منها فى كتابه « الحياة فى مواجهة الموت ») وراح يدافع عن نوع من الانحراف الجنسى أكثر تطرفًا بكثير من أى شىء تصوره ماركيوز . إن الانحراف المتعدد الأشكال هو الحقيقة الأصيلة للوجود الإنسانى والمعيار الأساسى للصحة النفسية . ثم حاول براون تفسير كيف حدث أن الجنس البشرى تخلى عن سعادته البدائية . ولم يكن راغبًا فى قبول أطروحة فرويد عما يسمى بدينامية بيولوچية فطرية قادت الإنسان من

الجنسية الغير متمايزة فى الطفولة إلى الاستبداد الأخير الخاص بالتناسلية فى سن النضج. لقد اقترح الكتاب منذ البداية أن التفسير الصحيح يوجد فى التاريخ الاجتماعى للإنسان ، (التنظيم الاجتماعى الذى يميز الانتقال من القرد إلى الإنسان) على أن المرء فى الواقع عبثًا يبحث فى كتاب « الحياة فى مواجهة الموت » عن أى تحليل تاريخى للعوامل الاجتماعية والاقتصادية التى ربما ابتدأت تنظيم الحياة الجنسية تحت وطأة الاستبدادات المختلفة . وبدلاً من ذلك قدم براون تفسيراً لهذه العملية يعتمد على التطور النوعى للفرد ، وهو تفسير أراه لا ينسجم مع نواياه التنبؤية الخاصة بحجته الأكبر .

لقد عثر براون على السبب الذى أدى إلى التمايز الكبتى فى قضية فرويد الشهيرة (إن القلق هو الذى يحدث الكبت وبخلاف ما كنت أعتقد من قبل من أن الكبت هو الذى يحدث القلق) ، واعتبر براون شأنه شأن روهايم أن الشكل الرئيسى من القلق هو قلق الانفصال Separation anxiety ؛ نظراً لأن الطفل البشرى يمر بفترة طويلة من الاعتماد على الأم فإن الحقيقة الحتمية للانفصال تتبدى على هيئة مشكلة . لقد طابق براون بين الانفصال والموت ، تحلل ذلك الاتحاد التكافلى بين الطفل والأم ، الطفل والعالم ، (الذى هو جوهر الحياة) . وأنا أرى أن مطابقة الحياة بالاتحاد والموت بالانفصال من الصعب فهمه . إلا أننى لا أعتقد أنه جوهرى فى حجة براون ... فقد كان كافيًا بالنسبة له أن يطابق القلق بالانفصال ، وأن يظهر أن ذلك الانفصال أحدث القلق لأن هذا الاتحاد تم الاستغراق فيه والاستمتاع به طويلاً ويستجيب الطفل للقلق الذى أحدثه الانفصال من خلال مشاريع متباينة حتى يتسنى له أن ينشئ من جديد ذلك الاتحاد الأصلى ، وهى مشاريع يعرفها براون بأنها محاولات هروب من الموت ، ولكنها كان يمكن أن توصف ببساطة أكثر بأنها محاولات للهروب من الانفصال .

وقد تضمنت هذه المشاريع تحديداً التنظيمات المتباينة للبيدو والتى وصفها براون بأنها ذات طابع كبتى ، فهى تتطلب التخلى عن الانحراف متعدد الأشكال الذى يميز الطفولة المبكرة . إن هذه الإيروسية غير المتمايزة التى ظلت دائمًا وأبدًا فى ذاكرة الفرد هى التجربة الوحيدة للسعادة التامة . وعلى سبيل المثال ، فى المشروع الفمى

يحاول الطفل أن يتغلب على الانفصال من خلال الشحنة النفسية المفرطة لفعل الرضاعة ، موحداً نفسه من جديد بالأم عن طريق الفم (وفى الخيال بواسطة ابتلاعها بأكملها) . ومن جهة أخرى يتضمن المشروع الشرجى (استخداماً رمزيا للبراز كأداة سحرية لاستعادة الصلة بالأم) . وباقتفاء أثر فرنزى فى أطروحة البحر Thalassa قام براون بتفسير المشروع القضيبى بأنه (إعادة التأسيس التناسلى للوضع داخل الرحم) أى محاولة الاتحاد بالأم من خلال القضيب ، الذى كان مطابقًا للجسد برمته . وكل هذه المشاريع استتبعت إعادة تنظيم الطاقة الليبيدية حيث انتقلت الطاقة الجنسية من سائر الجسم إلى عضو بعينه ، علاوة على أن كل التنظيمات الاستبدادية كانت مفروضة ذاتيا . فالتباين الكابت الخاص بالحياة الجنسية لم يكن نتيجة قوى خارجية معينة ، وليس بصفة خاصة ضرورة اجتماعية أو اقتصادية ، ففى التحليل النهائى تبين أن الكبت لم يكن سوى كبت ذاتى Self repression .

ولابد أن يعجب المرء بالتماسك والخيال اللذين يظهران فى أطروحة براون . على أنه فى تحليله لنشوء التمايز الجنسى ، قام دون أن يدرى بإفساد هدفه الأكبر من وراء تأكيد الإمكانية الواقعية لتنظيم خاص بالحياة الجنسية لا يتسم بالكبت . فإذا كانت التنظيمات الجنسية الاستبدادية تحدث نتيجة عدم القدرة على قبول الانفصال أو بتعبير براون على قبول الموت وإذا كان هذا الهروب من الانفصال يقوم بدوره على حقيقة الاتكال الطفولى الممتد ، فإن الكبت الجنسى يبدو حتمية بيولوچية لا مفر منها . إن الحيوان البشرى غير قادر جسديا على الاستقلال المبكر الذى تتمتع به الحيوانات الأخرى ، وإذا كان روهايم على صواب ، فإن الاتكال الطفولى سيزداد بدرجة مفرطة ولم يقم براون بأى محاولة لمنازعة هذه الواقعة فى كتاب « الحياة فى مواجهة الموت » . وبالتالى ، ورغماً عنه ، قدم فى النهاية نصيحة يائسة ، لقد أخفق تحليله للكبت الجنسى فى تقديم حتى مجرد تفسير عقلانى نظرى للحضارة الغير قمعية . فتنظيم الحياة الجنسية القمعى يعتبر عنده سيكولوچى المنشأ ، إلا أن الدينامية السيكولوچية للكبت كانت نفسها راسخة الأساس فى البيولوچيا البشرية .

لقد نجح ماركيوز حيث فشل براون ؛ لأن تحليله للكبت الجنسى كان تاريخيا بحق . لقد استطاع أن يربط كبت الحياة الجنسية ما قبل التناسلية بالحاجات الاقتصادية الخاصة بالنظام الرأسمالى - مطلب أن يتركز الليبيدو فى الأعضاء التناسلية ، لكى يتحول باقى أعضاء الجسد إلى أدوات للعمل . وبالتالى كان الكبت يقوم على سيطرة اجتماعية وسياسية ، وكانت الإمكانية التاريخية للتخلص من السيطرة تحتفظ بوعد التحرر الغريزى . لم يكن براون راغبًا فى قبول التسويات الجنسية المتأصلة فى نظام ماركيوز الغير قمعى ، فلقد كان على نحو منسجم أكثر راديكاليةً فى عدم السماح بأى تمييز بين الكبت المشروع والغير مشروع (الكبت الأساسى وفائض الكبت) بين التسامى الكبتى والتسامى غير الكبتى ، أو بين عمل له طابع إيروسى وعمل ليس له طابع إيروسى .

وفى الوقت نفسه لم يكن قادراً على تفسير النشوء التاريخى للحضارة الكابتة (العنوان الفرعى لكتاب الحياة فى مواجهة الموت) ، فالمعنى التحليلى النفسى للتاريخ كان طنانًا ومضللاً ، وبقدر متساو لم يستطع تصور أى مهرب تاريخى من مأزق التعاسة الحديثة . لقد انحصرت حركة تحليله داخل مستوى علم النفس الفردى ، وحتى عند هذا المستوى لم يقترح مخرجًا . لقد ظل الكبت مؤسسًا فى الخصائص التعيسة للبيولوچيا البشرية [١٣] .

(٨)

لقد نشر ماركيوز عدداً كبيراً من الكتابات بعد « إيروس والحضارة » . وأريد أن أتناول هذه الكتابات بطريقة انتقائية بعض الشىء ، أولاً لكى أوضح الاتجاه العام الذى اتخذه فكره منذ الممارسة الفرويدية الكبيرة فى منتصف الخمسينيات ، وثانيًا لوصف الطريقة التى تغيرت بها أفكاره عن فرويد فى السنوات الأخيرة . إن كلا من ماركيوز وبراون تجاوزا فرويد إلى اهتمامات أخرى . وأرى من الكاشف أنهما تحركا فى اتجاهات شديدة الاختلاف .

وكان إصدار براون الأساسى بعد « الحياة فى مواجهة الموت » هو جسد الحب سنة ١٩٦٦ ، كتاب يظهر بجلاء أن التحليل النفسى لم يكن سوى مجرد مرحلة فى تطور براون باتجاه نمط مثير نوعاً ما (وراديكالى) من التصوف الدينى . إن الجسد العيانى الذى تحدث عنه فرويد فى علم النفس الفرويدى قد تلاشى وامتصه الجسد الصوفى الذى تحدث عنه اللاهوت المسيحى التقليدى . صحيح أن فرويد يظل مصدراً من الأهمية بمكان ، وكان هناك تجل مؤثر (ومربك) للبلاغة الجنسية ، إلا أن اللغة الإيروسية تظل استعارية بصفة عامة ، فكما يقول براون نفسه : (كل شىء رمزى ... بما فى ذلك الفعل الجنسى) وأهم من ذلك أن براون كان نزيهاً بما يكفى ليصرح بالافتراضات البارزة المعادية للسياسة التى كانت ضمنية فقط فى « الحياة فى مواجهة الموت » ، فراح يدفع بأن السياسة لا يمكن أن تكون وسيلة التحرير ، وليس فحسب لأن الفعل السياسى فاسد دائمًا ، بل أيضًا لأن السياسة غير موجودة فى الواقع . فالسلوك السياسى هو سلوك مسرحى . والثورات السياسية هى إعادات لتنظيم المسرح ، لخشبة عرض الفعل الإنسانى ، إلا أن الأمر يظل كما كان عليه من قبل .

ويبدو لى أن ماركيوز قد تطور فى الاتجاه العكسى من براون . لا سيما فى إنسان البعد الواحد سنة ١٩٦٣ . فلقد عاد إلى الشواغل السياسية صريحة الماركسية، تلك الاهتمامات التى هيمنت على كتاباته الأولى . ربما يمكن تفسير هذا التحول إلى السياسة انطلاقًا من المناخ السياسى المتغير الذى ساد أمريكا فى ستينيات القرن العشرين ، حيث مرّ اليسار بفترة ازدهار مدهش بعد عقد من الرجعية (المكارثية) والقصور الذاتى (إدارة أيزنهاور) . إن راديكالية ماركيوز الدائمة كانت قد أرغمت على أن تكون فى طى الكتمان إبان الخمسينيات ، غير أنه وجد فى نظرية التحليل النفسى متنفسًا لطاقاته النقدية فى فترة ما بين انهيار الماركسية الأوروبية فى الثلاثينيات وإحياء السياسة اليسارية فى أمريكا إبان الستينيات . إن خرس الوعى السياسى لدى ماركيوز انعكس فى الطابع الأكاديمى منزوف الدم بغرابة فى كتابه السياسى الرئيسى الوحيد إبان هذا العقد ، الماركسية السوفيتية **Soviet Marxism** عام (١٩٥٨) . كان ماركيوز يعمل فى بحث وكتابة الماركسية السوفيتية بالتزامن مع

«إيروس والحضارة» . ومن الواضح أن ملكاته النقدية الجوهرية الابتكارية كانت أكثر ظهوراً بحق فى العمل الأخير . ورغم كل الكفاءة البحثية فإن كتاب الماركسية السوفيتية هو أقل كتب ماركيوز أهمية ، فلقد راح يعكس أجواء الحرب الباردة التى اتسمت بها هذه الفترة ، رغم أن ماركيوز حاول بالفعل تفسير المرحلة التعيسة فى التطور الاجتماعى والسياسى السوفيتى على أساس من الانتعاش الدائم للرأسمالية الغربية والطابع العدوانى الذى اتسمت به السياسة الغربية الخارجية ولا سيما الأمريكية . وعلى وجه العموم كان الكتاب يفتقر إلى النصل النقدى الحاد الذى تميز به تحليل سى . رايت ميلز **C. Wright Mills** المعاصر للحرب الباردة فى كتاب « نخبة السلطة » حيث ألقى اللوم مباشرة على عاتق المؤسسات الأمريكية الاقتصادية والسياسية والعسكرية . ولا يكاد المرء يخمن من خلال قراءة الماركسية السوفيتية أن مؤلفه كان يقوم فى الوقت نفسه برحلة طموحة خلال نظرية التحليل النفسى . فالكتاب كان حذراً تماماً من الناحية السيكولوچية . فلم يرد ذكر فرويد سوى مرة واحدة وحتى هذه الإشارة كانت روتينية تماماً . فالطابع الكبتى الذى اتسمت به الأخلاقيات السوفيتية الجنسية كان محل انتقاد ، إلا أنه لم يكن بالقوة ولا البصيرة النظرية التى تميز بها نقد رايش الأكثر رحابة إبان الثلاثينيات : (الصراع من أجل الحياة الجديدة فى الاتحاد السوفيتى) .

وعلى سبيل التضاد كان إنسان البعد الواحد امتداداً نفسيا لإيروس والحضارة ، فالكتاب يمثل إدانة شديدة للسياسة والثقافة الأمريكيتين . لقد تناول ماركيوز نقده بطريقة (منهجية) ومفصله . وأريد أن أناقش هنا فحسب عناصر تحليله تلك التى تتكئ على فرضية « إيروس والحضارة » .

ثمة موضوعان على وجه الخصوص يبدو أنهما من الأهمية الكبيرة بمكان بالنسبة لتقدير ماركيوز المبكر لمستقبل الكبت ، إعادة تقييمه للمشروع التكنولوچى والتقدم نحو الأتمتة الشاملة التى تقوم عليها إمكانية الانطلاق الإيروسى وتقييمه السلبى للإباحية الجنسية التى تستشرى فى المجتمع الأمريكى المعاصر . وفى « إيروس والحضارة » كان أحد أهم تأكيداته أن مبدأ الأداء قد هيأ الظروف اللازمة لإلغائه هو نفسه . وراح

يدفع بأن العقلانية الاقتصادية والتكنولوچية الحديثة . رغم أنها كانت نتاج كبت جنسى هائل ، قد أحدثت موقفًا يمكن ليوم العمل من خلاله أن يتقلص إلى حد بعيد ، ومن ثم تحرير البشر من ضرورة الكبت اللازمة للعمل ، وفتح الاحتمالات أمام تصاعد كبير للإيروسية . وبعبارة أخرى ، افترض ماركيوز أن العلم والتكنولوچيا والكفاءة الاقتصادية كانت نظريا محايدة على الجانب السياسى والجنسى . فإذا كان لها أن تفى بأغراض الكبت فى الماضى ، فإنه يمكنها بنفس السهولة أن تشكل قاعدة التحرير فى المستقبل . على أنه بحلول منتصف الستينيات ، بدأ ماركيوز يساوره الشك فى حيادية المشاريع التكنولوچية والعلمية . إن النظرة العلمية للعالم باتت بالنسبة له تتسم بطابع الكبت بشكل يتعذر تغييره . فى الثلاثينيات كان قد قام بانتقاد العلم الحديث باعتباره محافظًا فى مضمونه نظرًا لموقفه الغير نقدى أو السلبى من « الواقع » . بيد إن الانتقادات الاستهجانية المتضمنة فى إنسان البعد الواحد كانت أكثر تطرفًا بكثر . فالعلم جانبه الصواب ليس فحسب بسبب توجهه المعادى للنقد ، بل أيضًا لأنه ساهم على نحو إيجابى فى أيديوچيا السيطرة والاستغلال . لقد دفع ماركيوز بأن العلم تناول الطبيعة موضوعا للسيطرة ، فمقولاته الأساسية كانت إجرائية ، ومن ثم أرست سابقة للمشاريع الاستغلالية الاقتصادية والسياسية إبان الفترة الحديثة .

إن مبادئ العلم الحديث كانت مبنية على نحو قبلى **apriori** بطريقة يمكن من خلالها أن تقوم كأدوات مفهومية لعالم يحكمه الدفع الذاتى والتحكم الإنتاجى ، لقد انتهى المطاف بالإجرائية النظرية إلى التطابق مع الإجرائية العملية . إن المنهج العلمى الذى أدى إلى سيطرة أكثر فعالية على الطبيعة انتهى بالتالى إلى تقديم مفاهيم خالصة بالإضافة إلى الأدوات اللازمة للسيطرة ذات التأثير المطرد للإنسان على أخيه الإنسان من خلال السيطرة على الطبيعة .

وما من ثورة سياسية أو اقتصادية أو جنسية ، يمكن أن يحالفها النجاح ما لم يحدث تغيير فى مفهوم ووظيفة العلم . لم يطالب ماركيوز بالعودة إلى المفهوم الكيفى للعلم الذى سبق جاليليو ، بل طالب بالأحرى ببناء مفاهيم كمية لأهداف جديدة

نابعة من من تجربة للإنسان والطبيعة (أهداف التصالح) ، وكما هو الحال بالنسبة للعلم ، أصبح ماركيوز يدفع بأن التكنولوچيا تضمنت على نحو ملازم دينامية تتسم بالكبت أدت إلى الحيلولة دون قيامها بأغراض التحرير : ففى وسيط التكنولوچيا اندمجت الثقافة والسياسة والاقتصاد فى نظام كلى الحضور يبتلع أو يطرد جميع البدائل . إن الإنتاجية العالية وإمكانية نمو هذا النظام ترسخ المجتمع وتحتوى التقدم التكنولوچى داخل إطار السيطرة . لقد أضحت العقلانية التكنولوچية عقلانية سياسية .

ولم يكن ماركيوز متشائماً دائمًا على نحو متسق بصدد التكنولوچيا فى إنسان البعد الواحد ، فثمة فقرات فى واقع الأمر تدعم النموذج القديم الخاص بإمكاناتها التحريرية . ولكن النغمة السائدةاتسمت بالشك واليأس ولا سيما أن ماركيوز دفع بأن الثورة التكنولوچية أوجدت سلسلة كاملة من الحاجات الزائفة والكابتة ، للثلاجات وأجهزة التليفزيون والسيارات والأجهزة الالكترنية ولما هو أكثر شؤمًا لتطوير أسلحة التدمير الشامل . وهذه الحاجات احتوت الإمكانات التحريرية للتكنولوچيا .

وهكذا لم يعد ماركيوز قادراً على تصور التحرير السياسى والجنسى استناداً إلى التكنولوچيا القائمة . فالتصالح مع الوجود سوف يتطلب قلبًا شاملاً للمشروع التكنولوچى برمته ، (تغيير فى الأساس التكتيكى) الذى يقوم عليه النظام القائم . وكان هذا القلب إلى حد ما يشتمل على نزعة بدائية معدلة (تقليص التطور المفرط) . مثل التى يجدها المرء فى التأملات الأنثروبولوچية النقدية الخاصة بروهايم . على أنه فى الوقت ذاته أصر ماركيوز على أن (التحرير من مجتمع الرفاهية لا يعنى العودة إلى الفقر الذى يتسم بطابع الصحة والحيوية والنقاء الأخلاقى والبساطة) . فالنقطة مدعاة التأكيد هى أن انتقاد العقلانية التكنولوچية المتضمن فى «إنسان البعد الواحد» يدحض بشكل أساسى حجة ماركيوز فى « إيروس والحضارة » . فتكنولوچيا الأتمتة لم تعد تبدو أساسًا للتحرر الإيروسى ، بل بالأحرى داعمًا رئيسيا لتنظيم عقلانى متزايد اللاعقلانية يتسم بالكبت لحياة البشر .

وقد اكتمل تقدير ماركيوز المتشائم للتكنولوچيا الحديثة بتقدير كئيب للإباحية الجنسية التى تبناها المجتمع الصناعى المتقدم . ومن الواضح أن ماركيوز خشى من أن يساء فهمه بأنه مدافع عن الإباحية الجنسية التى أصبحت سمة مميزة فى الحياة الأمريكية المعاصرة . وأنا أحياناً أشك فى أن ثمة ميلاً تطهيريا (بيوريتانيا) مكبوتاً فى تكوين ماركيوز ، نزعة مدققة صعبة الإرضاء تسمح له بتناول المسائل بانغماس شديد دون حرج على المستوى النظرى . ولكنها تؤدى إلى موقف فى غاية التحفظ . فيقول : (ليس هذا ما أقصده على الإطلاق !) عندما كان يواجه الحقيقة البذيئة للجنس . وفى الوقت نفسه ، أرى أن المرء مضطر لاحترام استقامة ماركيوز كناقد للإباحية المعاصرة ، فلقد قدم حجة عملية على رأيه فى أن التبديات المكشوفة للحياة الجنسية فى مجتمعنا إنما توصل فى واقع الأمر إلى الإحياء المستمر للنظام القمعى فى إطاره الأوسع .

لقد صاغ ماركيوز تصور (الإبطال القمعى للتسامى) Repressive desublimation ليصف هذا النوع من الإباحية . لقد تم التمهيد لهذا التصور فى فقرات متفرقة من « إيروس والحضارة » . بيد أنه لم يحظ بتطوير واضح ومفصل إلا فى إنسان البعد الواحد . إن الإبطال القمعى للتسامى كان يتضمن الطريقة التى صيغت فيها الحياة الجنسية لتعمل فى خدمة النظام القائم ، ولا سيما النظام الاقتصادى القائم : (لقد لوحظ كثيراً أن الحضارة الصناعية المتقدمة تعمل بدرجة كبيرة من الحرية الجنسية – تعمل لكى تصبح قيمة سوقية ... (فموظفات المكاتب والبائعات المثيرات ، والموظف الشاب ومشرف المتجر الوسيم المفعم بالرجولة تمثل جميعها سلعاً رائجة بدرجة كبيرة) ، وحقيقة أن الجنس اندمج فى الحياة العادية تساهم فى رضوخ الفرد المكبوت راضياً لتنظيمات وأهداف النظام القمعى ، فالعمل ما زال عملاً ، إلا أنه دفع لأن يصبح أكثر جاذبية .

وقد قابل ماركيوز بين هذا الإضفاء الليبيدى على الاقتصاد وبين (ما يتممه من سحب الإيروسية من البيئة) من خلال عملية المكننة Mechanization ، وهى عملية طابق بينها على نحو فضفاض وبين إرساء الاستبداد التناسلى:

لنقارن بين ممارسة الحب فى حقل وفى سيارة ، وفى أثناء جولة عاشقين خارج أسوار المدينة وفى شارع مانهاتن . فى الحالات الأولى تشارك البيئة وتستدعى الشحنة الليبيدية وتميل لتكون ذات طابع إيروسى . ويتجاوز الليبيدو بدوره مناطق الإثارة الجنسية المباشرة - فى عملية تسام لا قمعى . وفى المقابل نرى البيئة ذات الصفة الميكانيكية تبدو معوقة لمثل هذا التجاوز الذاتى لليبيدو . والليبيدو فى اندفاعه من أجل توسيع مجال الإشباع الإيروسى ، يصبح أقل اتصافًا بتعدد الأشكال ، وأقل قدرة على الإيروسية خارج المناطق الجنسية المحدودة النطاق تلك التى تصبح أكثر تكثيفًا .

وأصر ماركيوز هنا على أن العداء المسيحى القديم للحياة الجنسية كان أفضل ، نظرًا لأنه على الأقل منع قوة الحياة الجنسية المناوئة الثورية من أن تخضع للتنازلات . فالتسامى له فضيلة حفظ (الوعى بالأشياء المتروكة التى فرضها المجتمع القمعى على الفرد) . وهكذا بينما كان المنحرف جنسيًا بطل « إيروس والحضارة » ، كان الشخص العصابى الذى يقع عليه كبت شديد يمثل دور الناقد الاجتماعى الأساسى فى « إنسان البعد الواحد » . إن مرض العصابى يعد بمثابة احتجاج صارخ على العالم القمعى الذى يحيا فيه .. كذلك دفع ماركيوز بأن النزعة القمعية التى تبناها التعليم التقليدى تعد أفضل من تساهل التعليم التقدمى . نظرًا لأن الأول أبقى على الإحساس بالاغتراب الذى يستطيع بمفرده أن يتغلب عل النظام القمعى . وكدليل أخير على الطابع الانقيادى للثورة الجنسية المعاصرة ، أظهر ماركيوز أن توسيع الإباحية لم يكن مصحوبًا بانخفاض ، بل بزيادة فى مستوى نزعة التدمير . لقد أكد فى « إيروس والحضارة » أن أى انطلاق حقيقى للطاقات الإيروسية سوف يسفر عن تقليص العدوان . على أن العدوانية كانت فى واقع الأمر (متفشية فى كافة أرجاء المجتمع الصناعى المعاصر) تاركًا القليل من الشك فيما يتعلق بزيف الاسترخاء المعاصر لأخلاقياته الجنسية .

إن المرء يحس في فكر ماركيوز الأخير بتقدير متزن لمستقبل الإنسان أكثر مما يجده فى «إيروس والحضارة» ، بتخفف رقيق من الافتتان بنظرية التحليل النفسى[١٤] . ولم يتبرأ ماركيوز من فرويد ، إلا أن حماسه للتحليل النفسى قد فتر بلاريب ، علاوة

على أنه إزاء الأجواء الكئيبة التى سادت عمله الأخير اتضح أن رؤية التحليل النفسى الوحيدة التى أصبح يبجلها فوق جميع الرؤى الأخرى هى مفهوم غريزة الموت لفرويد . على أنه إذا كان ماركيوز قد أصبح أكثر تشاؤمًا فى السنوات الأخيرة ، إلا أنه فى الوقت نفسه ازداد صراحة ، أو إذا جاز التعبير ازداد حدة كناقد سياسى .

وقد تضمنت الطبعة الثانية «لإيروس والحضارة» مقدمة جديدة مناسبة تحت عنوان (مقدمة سياسية ١٩٦٦) هنا يعترف ماركيوز بمبالغته السابقة فى تقدير الإمكانية الثورية المتمثلة فى المجتمع الصناعى المتقدم وشعوره بأن الثورة الجنسية تمت خيانتها . وفى الوقت نفسه ، فى المقدمة السياسية وكتابات أخرى ولا سيما (التسامح القمعى) أعلن مصادقته على أكثر أشكال الاحتجاج السياسى راديكالية . لقد دفع بأن الموقف السياسى الشرعى الوحيد هو (وضع الرفض التام) الذى كان يتضمن رفضًا لأن يمتد التسامح المعتاد (ليشمل المدافعين عن الرجعية) . لقد أصبح ماركيوز فى واقع الأمر واحدًا من الأيديولوچيين الرئيسيين لليسار الجديد ، متزعمًا الهجوم على الرفاهية القمعية فى الداخل والحروب الاستعمارية الجديدة بالخارج . لقد تقبل هذا الدور السياسى تمامًا عن طيب خاطر .

لقد أصبح يرى فى المظاهرات الطلابية المناهضة للحرب والعاملين فى الحقوق المدنية والضحايا المقهورين للاستعمار فى أفريقيا وآسيا (الذين أطلق عليهم فرانز فانون اسم ملعونى الأرض) وحتى فى الهيبيز السليل الواقعى للبروليتاريا الماركسية الكلاسيكية . ورغم أنه ما يزال راغبًا فى توظيف بلا غياب نظرية التحليل النفسى ، فإنه يصر بحسم على أولوية السياسة ، سواء النقد السياسى أو الفعل السياسى : «اليوم يغدو النضال من أجل الحياة والنضال من أجل إيروس صراعًا سياسيا . وهكذا يمكن بالمعنى الأعم وصف تطور ماركيوز الأخير بأنه رحلة إياب من فرويد إلى ماركس ، من السيكولوچيا إلى السياسة .

وفى الوقت الحالى نجد أن مستقبل الراديكالية الفرويدية يكتنفه الغموض ربما قد استهلك التقليد نفسه وربما سيكون إرثه الدائم أنه صحح التفسير السائد لفرويد كمحافظ . ومع ذلك وحتى فى خضم اهتماماته السياسية البحتة يبدو أن ماركيوز

لا يرغب فى التخلى كلية عن رؤيته المبكرة الخاصة باتحاد بين الاحتجاج الإيروسى والسياسى . وذروة المقدمة السياسية تجلت فى إعادة توكيد ملتبس لهذا التركيب بين الطاقات الجنسية والسياسية التى تعد الفكرة المهيمنة فى « إيروس الحضارة » .

هل لنا أن نتحدث عن ارتباط بين البعد الإيروسى والسياسى ؟ فى آن واحد داخل التنظيم الكفء المميت لمجتمع الرفاهية ، وفى مناهضة هذا التنظيم . ليس فحسب احتجاج راديكالى ، بل أيضًا محاولة صياغة وبناء ومنح كلمة للرفض التى تتخذ شكل الفجاجة الطفولية السخيفة . ومن ثم من السخيف وربما من المنطقى أن حركة حرية التعبير فى بيركلى **Berkeley** انتهت فى الشجار الذى أحدثه ظهور كلمة بذيئة (بأربعة حروف) وربما من السخف والصواب على حد سواء أن نرى دلالة عميقة فى الأزرار التى يرتديها بعض المتظاهرين (ومن بينهم أطفال) ضد المذابح التى ترتكب فى فيتنام : مارسوا الحب ، لا الحرب .

* * *

هوامش

(١) كان ماركيوز مهتما بالارتباط بين هيجل وديلتاى أكثر من الارتباط بين هيجل وماركس، كتاب Hegles ontologie ... ، ٢ - ٣ .

(٢) لم يكن دفاع ماركيوز موجهًا إلى بوبر نفسه ، على اعتبار أن هجوم الأخير على هيجل فى كتاب The Open Scociety and its Enemies كان متأخرًا عن كتاب « العقل والثورة » بتسع سنوات . وفى كتاب « العقل والثورة » كانت فرضية أن هيجل شمولى مقترحة من جانب ل . ت . هوبهاس L.T. Hobhouse الذى عرض النقاش (بقسوة أقل من بوبر) فى أطروحة Metaphysical Theory of the State سنة ١٩١٨ ... « العقل والثورة » ص ٣٨٩ - ٣٩٠ .

(٣) إن التشابه اللافت بين كتاب « العقل والثورة » ، وكتاب « إيروس والحضارة » يمتد أيضًا ليشمل نقديهما لمعارضى المذاهب الأساسية المفترض أنهم من ذوى الفكر الوضعى : وضعيى منتصف القرن التاسع عشر فى حالة هيجل ، ووضعيى منتصف القرن العشرين فى حالة فرويد .

(٤) تقترح هذه الصعوبة فارقًا جوهريا بين مفهوم هيجل عن العقلنة وذلك المفهوم الذى أعلنه ماكس فيبر . فلقد وصف فيبر بدوره تاريخ العالم « أو على الأقل العالم الغربى » بأنه تاريخ تقدم العقلانية . بيد أن تحليل فيبر تم عرضه باعتباره وصفًا للوقائع التاريخية ، أو على نحو أدق باعتباره طريقة للنظر إلى الخبرة التاريخية للغرب وإضفاء طابع عضوى عليها - فى نموذج مثالى طموح . وتباعًا ، لم يخاطر فيبر بإبطال واقعية أو دلالة المحاولات التى قام بها المعقلنون ، سواء كانوا أفرادًا أو حركات . فى الوقت نفسه، لم يستطع فيبر أن يقدم تفسيرًا لعملية العقلنة فى الواقع ، إن طباعه كروائى فى الاقتراب من المشكلة ارتأت أن تاريخ الغرب عبارة عن تاريخ العقلانية طالما اختار المرء أن ينظر إليه بتلك الطريقة . وفى مفهوم هيجل لا نواجه مثل هذا الخجل أو الحياء المعرفى لكون تاريخ هيجل عقلانيا لأن العقل الفائق كان يحكم العالم ... انظر : راين هارد بيندكس Max weber : An Intellectual Portrait (جاردن ستى ، نيويورك ، ١٩٦٢) وبصفة خاصة الفصلان ٣ ، ١١

(٥) « العقل والثورة » ص ١٨٠ ، ٢٢٠ لقد تجاهل ماركيوز تقريبًا القول بأن هيجل نفسه كان فيلسوفًا متدينًا وأيضًا مسيحيا . فقد كان كافيًا بالنسبة له أن هيجل تناول كل التصورات الأخلاقية أو الدينية انطلاقًا من دلالتها الذاتية ، وبالتالى منكرًا وجود أى واقعية فعلية سامية انظر : « العقل والثورة » ص ١٣٧ ، ١٨٦ .

(٦) فى هذا الصدد كدأبه فى إعادة تفسيراته ، كان ماركيوز يسير على غرار جورج لوكاتش الذى توقع كتابه « التاريخ والوعى الطبقى » Geschichte und Klassenbewusstsein ، برلين ١٩٢٣ العديد من الاكتشافات التى تضمنها كتاب « المخطوطات الاقتصادية والفلسفة » لكارل ماكس The Economic and Philosophical Manuscripts .

(٧) « العقل والثورة » ص ٢٩٢ : إن ماركس تنبأ بأن تكون الطريقة المستقبلية للعمل مختلفة عن الطريقة السائدة . لذلك تردد فى استخدام نفس المصطلح العمل Labor ليصوغ على حد سواء التقدم المادى للمجتمع الرأسمالى والاشتراكى ص ٢٩٣ .

(٨) تضمنت الترجمة الألمانية لمراجعة ماركيوز الصادرة سنة ١٩٦٥ خاتمة جديدة أقر فيها بأن تقييمه السالب لسارتر سنة ١٩٤٨ لم يكن ناضجًا . ومن الواضح أن كتب « نقد العقل » الديالكتيكى Critique of Dialectical Reason علاوة على التزام سارتر الشخصى بالمعارضة الراديكالية دفع ماركيوز إلى التفكير من جديد « الوجود والعدم » .

انظر : Kulture und Gesellschaft II (Frankfurt am Maon 1965) ص ٨٣ – ٨٤

(٩) « إيروس والحضارة » ص ٢٥٠ : ثمة ... تمييز بين الحسن والسيئ ، البنّاء والهدّام « وفقًا لفروم : المنتج وغير المنتج ، الإيجابى والسلبى » هذا التمييز لا يشتق من أى قاعدة نظرية إلا أنه فحسب مأخوذ من الأيديولوجيا السائدة . لهذا السبب فإن التمييز ليس إلا انتقائيا ودخيلاً على النظرية ومكافئًا للشعار المبتذل « أكدوا البناء » .

(١٠) « إيروس والحضارة » ص ٣٨ ، ٤٨ : قدم ماركيوز عدة مناقشات أخرى ليفسر الصلة بين إبطال الحياة الجنسية ومبدأ الآداء . وعلى سبيل المثال ، إن حاستى الشم والذوق تمنحان لذة غير متسامية فى ذاتها « اشمئزازًا غير مكبوت « إنهما يربطان ويفصلان ، الأفراد مباشرة ، بدون أشكال معممة أو مصطلح عليها من اللاشعور والأخلاقيات والجماليات . إن مثل هذه المباشرة تتعارض مع تأثير السيطرة المنظمة ، مع مجتمع « يهدف إلى عزل الناس وتفريقهم ، منع العلاقات العفوية والتعبيرات ذات الطابع الحيوانى «التلقائية» التى تتسم بها هذه العلاقات . إن لذة حواس التقارب تلعب على المناطق المثيرة جنسيا فى الجسم وهى تفعل ذلك فقط من أجل اللذة . هذا التطور غير المكبوت سوف يقوم بإضفاء إيروسى على جسم الكائن إلى المدى الذى يعادل سحب الشهوة منه الذى تفرضه طبيعة استخدامه الاجتماعى كأداة للعمل ص ٣٩ .

(١١) نفسه ، ص ٢٠٤ : إن عقدة أوديب ، رغم المنشأ البدائى ونمط الصراعات العصابية ، هى بالتأكيد ليست السبب الرئيسى للمساوئ التى توجد فى الحضارة وليست العقبة الأساسية أمام التخلص من هذه الأكدار .

(١٢) نفسه ، ص ٢١٧ – ٢١٨ : تم تأكيد هذا الموضوع الأساسى فى فكر فورييه من جانب أحد زملائه ماركيوز السابقين فى جامعة برانيس وهو فرانك مانويل Frank Manuel ، ولا سيما فى كتابه : Prophets of Paris (كمبريدج ، ماسا تشوستش ، ١٩٦٢) .

(١٣) كتب فريدريك سى . كروس Frederick C. Crews مقالة خلابة عن براون ، مؤكدًا – كما فعلت – على الطابع اللاتاريخى فى تفكير براون : Love in The Western World Partisan Review XXXIV,2 (خريف ١٩٦٧) ص ٢٧٢ – ٢٨٧ .

(١٤) ماركيوز Das Veralten der Psychoanalyse أفول التحليل النفسى ، الورقة التى قدمت سنة ١٩٦٣ بنيويورك فى مؤتمر الجميعة الأمريكية للعلوم السياسية ، أعيد نشرها « فى ألمانيا » Kultur und Gesellschaft II ص ٨٥ – ١٠٦ .

قاموس المصطلحات

Actuality	واقعية حـادثة
Alienation	اغتراب
Ambisextuality	خنوثة – ازدواج جنس
Animism	أرواحية نزعة استحياء
Antisocial	معـاد للمجتمع
Authoritarianism	المذهب السلطوى
Automation	أتمتـة
Avuncular complex	عقـدة الخـال
Birth trauma	صـدمة الخال
Blocks	انسدادات
Biophysics	فيزياء حيوية
Bodily economy	اقتصـاد جسدى
Character resistance	مقاومة الطبـع
Castration anxiety	قلق خصـاء
Cathexis	شحنة نفسية
Collective unconscious	لا شعور جمعى
Collective memory	ذاكرة جمعيـة
Conformism	نزعة الامتثال (الانقياد)
Conscious	واع
Cultural relativism	نسبـية ثقافية

Desublimatioin	إبطال التسامى
Dialictic of civilization	دياليكتيك الحضارة
Diffutionism	انتشارية
Displacements	إزاحات
Distructiveness	تدميرية
Dual unity	وحدة ثنائية
Ego	الأنا
Empiricism	إمبيريقية
Evolutionism	نشوئية – ارتقائية
Exogamy	الزواج من الأغراب
Facism	فاشية
Fixation	تثبيت
Free associations	تداعيات حرة
Functionalism	وظيفية
Group mind	عقل مجموعة
Id	الهو
Innate agression	عدوان فطرى
Instinct	غريزة
Latency pirios	فترة كمون
Libido	ليبيدو
Libralism	ليبرالية
Marxism	ماركسية
Massochism	مازوخية
Mechanization	مكننة
Nazism	نازية

Neurosis	عصاب
actual -	عصاب فعلى « راهن »
psychic -	عصاب نفسى
Object cathexis	شحنة موضوع
Object loss	فقدان الموضوع
Oedibus complex	عقدة أوديب
Orgasm reflex	فعل منعكس للأورجازم
Performance principle	مبدأ الأداء
Phenomenology	فينومينولوچيا – ظاهريات
Pleasure principle	مبدأ اللذة
Political theory	النظرية السياسية
Polymorphous perversity	انحراف متعدد الأشكال
Positivism	وضعية
Psychic energy	طاقة نفسية
Psychology	سيكولوچيا
Individual -	علم نفس فردى
Freudian ego -	علم نفس الأنا الفرويدى
Reality	واقع
Revisionism	نزعة مراجعة
Self repression	قمع ذاتى
Separation anxiety	قلق انفصال
Skepticism	ارتيابية
Sublimation	تسام
Surplus repression	فائض كبت
Surplus value	فائض قيمة

Theoritical operationalism	نزعة إجرائية نظرية
Totemism	طوطمية
Transference	تحويل (نقل)
Unconscious	لا شعور
Uterine regression	نكوص رحمى
Vegeto therapy	علاج الفيجيتو

المترجم فى سطور :

عبده عبد العزيز أحمد

* شاعر ومترجم حر .

* تخرج فى كلية الآداب - جامعة المنصورة .

* صدر له :

- فقط يربى حماماً ويصنع برجاً حصيناً من العزلة ، مجموعة شعرية .

- دميان ، ترجمة لهرمان هسه عن آفاق عالمية ٢٠٠٤ بالهيئة العامة لقصور الثقافة.

- متفرغ للكتابة والترجمة .

المراجع فى سطور :

إبراهيم فتحى

ناقد أدبى وباحث ومترجم .

من أهم مؤلفاته :

١ – معجم المصطلحات الأدبية .

٢ – العلم الروائى عند نجيب محفوظ .

٣ – نجيب محفوظ بين القصة القصيرة والرواية الملحمية .

٤ – كوميديا الحكم الشمولى .

٥ – الماركسية وأزمة المنهج .

٦ – الخطاب الروائى والخطاب النقدى فى مصر .

من أهم ترجماته :

١ – نظرية الوجود عند هيجل (هربرت ماركيوز)

٢ – قواعد الفن (بورديو)

٣ – تاريخ علم المنطق (كوفى لسكى)

٤ – أزمة الكتاب التاريخية (بول فين)

٥ – الأيديولوچية

٦ – مساءلة العولمة (المشروع القومى)